بالتحفة النعمانية
على
شرح السلم الكوفاموية
الفها وحررها ابوعبيد منظور احمد نعمانی عفی عنہ
المدرس بالمدرسة العربية الانورية حبيب آباد
(طاهروالی) بهاولپور ○ پاکستان،
مکتبہ شرکت علمیہ
بیرون بوہڑ گیٹ ○ ملتان

بسم الله الرحمن الرحيم

اقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان

هذه حواش معلقة على شرح سلم العلوم الذى الفه
الحبر المحقق والنحرير المدقق القاضى محمد مبارك
الادهمى الفاروقى الكوفاموى رحمه الله تعالى

مسماة

بالتحفة النعمانية

على

شرح السلم الكوفامويه

الفها وحررها ابو عبيد منظور احمد نعمانى عفى عنه
المدرس بالمدرسة العربية الانورية حبيب آباد
(طاهر والى) بهاولپور ○ پاكستان،

مولانا حاجى احمد گمانوى عفى الله عنه

1

الطبع الا

ملنے کے پتے

(۱)

مدرسہ عربیہ انوریہ حبیب آباد طاہر والی
ڈاک خانہ جیلن والی ۔ تحصیل احمد پور شرقیہ
(بہاولپور)

(۲)

مکتبۂ اسلامیۂ بیرون بوھڑ گیٹ ملتان۔
Tel # 544913

حالات مصنف کتاب ہذا

جامع المعقول والمنقول محدث عصر مفکر ملت حضرت العلامہ ابو جنید منظور احمد بن منشی محمد مراد خاں النعمانی آقائی ومولائی حضرت استاذیم صاحب موصوف مضافات بہاولپور قریۃ محمد ستوئی سنہ ۱۳۴۰ھ میں مولود ہوئے۔

تعلیم: ابتدائی تعلیم قریۃ مذکور میں والد صاحب سے حاصل کر کے کتب عربی کی تعلیم کے لئے اپنے محسن اعلیٰ قریبی رشتہ دار فقیہ عصر، محدث اعظم، حضرت العلامہ مولانا حبیب اللہ صاحب (مرحوم) کی خدمت میں مدرسہ عربیۃ انوریہ حبیب آباد قریۃ گمانی مضافات بہاولپور میں حاضر ہوئے۔ کتب حدیث سمیت پڑھ کر سنہ ۱۹۴۰ء بمطابق سنہ ۱۳۵۹ھ شوال المکرم جامعہ دار العلوم دیوبند دورہ حدیث شریف میں داخلہ لیا۔ ۱۵ شعبان سنہ ۱۹۴۱ء م سنہ ۱۳۶۰ھ میں سند فراغ حاصل فرما کر معقولات کے لئے مدرسہ محمدیہ قریۃ ٹرھال مضافات ملتان جامع المعقولات والمنقولات حضرت مولانا محمد عبد الخالق صاحب سابق مدرس جامعہ دار العلوم دیوبند وجامعہ عباسیہ بہاولپور کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ البتہ دورہ حدیث شریف سے قبل کچھ عرصہ قاسم العلوم گھوکی اور مفتاح العلوم ٹھل حمزہ اور درخواست تشریف لے گئے۔

تدریس: تعلیم سے فارغ ہو کر مدرسہ نظامیہ علی پور مضافات مظفر گڑھ مولانا نظام الدین صاحب کی معیت میں تدریس شروع فرمائی ایک سال بعد اپنے مادر علمی مدرسہ انوریہ حبیب آباد گمانی کیلئے صدر مدرس کے عہدہ پر طلب کر لئے گئے۔ جب کہ یہ مدرسہ جامعہ عباسیہ اوقاف بہاولپور سے منسلک ہونے کے باعث حضرت کا وظیفہ منجانب اوقاف ریاست شروع ہو گیا۔ استاذ صاحب مدظلہ کتب درس نظامی کے ساتھ مولوی فاضل، ثالثہ فاضل رابعہ عالم وغیرہ کے کورس بھی نہایت شوق وذوق سے کراتے رہے جس کا ثمرہ ونتیجہ پاکستان میں عموماً سندھ، پنجاب میں خصوصاً ریاست بہاولپور میں کوئی ایسا ادارہ نہ ہو گا سرکاری یا غیر سرکاری جو استاذ مدظلہ کے تلامذہ بلاواسطہ یا بالواسطہ سے خالی ہو۔ علاوہ ازیں ایران افغانستان سعودیہ وغیرہ میں بھی حضرت کے تلامذہ موجود ہیں۔

محنت ومشقت: سنہ ۱۹۶۰ء دور ایوب خاں میں مدرسہ انوریہ کو فاضل ہائی سکول سے بدل کر پنجاب بورڈ سے منسلک کر کے نصاب تعلیم میں رد وبدل کر دیا گیا۔ اور علاقہ گمانی پسماندہ راستہ کی دقت جیسے مشکلات کی وجہ سے حضرت مولانا حبیب اللہ صاحب مرحوم نے مدرسہ کو برلب شاہراہ پاکستان اوچ شریف سے دس میل کے فاصلہ

پر طاہر والی کے قریب منتقل فرمایا جب کہ طاہر والی استاذ مدظلہ کے قریہ سے تین میل دور طاہر والی سے فاضل ہائی سکول گمانی پانچ میل اور گمانی سے استاذ مدظلہ کا گھر تین میل ہے۔ تو گویا حضرت والا کو گیارہ میل یومیہ سائیکل پر کرنا ہوتا تھا۔ خواہ گرمی ہو یا سردی۔ اور یہ محنت و مشقت کا دور بندہ کا تعلیم کا سال ہے۔ ۱۳۹۲ھ م ۱۹۷۲ء میں مولانا حبیب اللہ صاحب بقضائے الٰہی فوت ہوئے تو استاذیم صاحب کے سپرد اہتمام ہوا۔ اور یہ دور مدرسہ انوریہ میں بندہ کی تدریس کا دوسرا سال تھا۔ اسی دور میں استاذ صاحب کو ہم عصر ہو کر عرصہ گزار رہے تھے ۱۹۸۰ء میں حضرت نے فاضل ہائی سکول سے پنشن لے کر خالصۃً مدرسہ میں تدریس تصنیف میں مشغول ہو گئے۔ مذکورہ مشکلات اور دیگر مدارس عالیہ کی طرف سے بڑی تنخواہوں کی پیشکش کے باوجود صاحب قول استاد سے وفا کیا

تصنیفات :- (۱) التحفۃ النعمانیہ علی شرح قاضی کو فامیہ (۲) الہدیۃ النعمانیہ علی تفسیر البیضاویۃ۔

مشہور اساتذہ :- شیخ العرب والعجم حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی شیخ الحدیث دار العلوم دیوبند
۲۔ فقیہِ عصر حضرت مولانا حبیب اللہ صاحب گمانوی تلمیذ رشید مولانا محمد انور شاہ صاحب کشمیری
شیخ المعقول والمنقول حضرت مولانا محمد ابراہیم صاحب بلیاوی۔ شیخ الادب مولانا اعزاز علی صاحب امروہی
مفتی اعظم مولانا مفتی محمد شفیع صاحب عثمانی۔ صاحب السلوک مولانا شمس الدین صاحب ترنڈوی،
۔جامع المعقولات والمنقولات حضرت مولانا محمد عبد الخالق صاحب۔ بانی دار العلوم کبیر والا
۔صوفی باصفا ایات من آیات اللہ حضرت مولانا محمد عبد اللہ صاحب درخواستی سابق جمعیت علماء اسلام و امیر نظام العلماء
۵۔ ماہر علوم عقلیہ ونقلیہ حضرت مولانا محمد عبد الرزاق صاحب چچہ عباسیان۔ ماہر فارسی مولانا محمد حیا صاحب قریہ مستوئی

مشہور تلامذہ :- جامع المعقول حضرت مولانا منظور الحق صاحب سابق مہتمم دار العلوم کبیر والا۔ حضرت مولانا منظور احمد صاحب نعمانی مہتمم مدرسہ احیاء العلوم ظاہر پیر۔ حضرت مولانا عبد الغفور صاحب امین صدر مدرس مدرسہ ہاشمیہ سجاول سندھ مولانا مسعود احمد صاحب کوٹ ادو۔ مولانا محمد امین صاحب مدرس قاسم العلوم۔ مفتی عبد القادر صاحب حضرت مولانا قاری اللہ بخش صاحب بھکر

خاص حالات :- حضرت استاذ مدظلہ حضرت شیخ العرب والعجم حضرت مدنیؒ کے متعلقین میں سے ہیں حضرت مولانا حبیب اللہ صاحب کی معیت میں مولانا حسین علی صاحب واں بھچراں اور مولانا عبد القادر صاحب رائے پوری کی خدمت میں کافی آمد و رفت رکھتے رہے ہیں۔ ویسے سادہ طبیعت خوش خلق طلبا و علماء سے مستقل مزاج۔ سادگی کی بنا پر اپنے کاروبار خود کرتے رہتے ہیں۔ طلبا خود کر لیں تو الگ بات ہے ورنہ استاذ مدظلہ خود حتی الامکان نہیں فرماتے معاملات میں نہایت صاف مدرسہ کے معاملات میں نہایت دیانتدار اور اخلاص سے کام کرتے رہتے ہیں اور دوسروں پر حسن ظن بھی سے زیادہ رکھتے ہیں۔ یہ اخلاص دیانت سادگی پر تو ربی تھا۔

فقط کتبہ (مولانا) محمد اسحاق عفی عنہ جلالپوری
سابق مدرس مدرسہ انوریہ حبیب آباد طاہر والی حال مدرس جامعہ خیر المدارس ملتان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الذی جعل المنطق مظہر المعقولات وصیرہ سلما للارتقاء الی
النظریات وقاضیا بین الافکار الصحیحۃ والسقیمات والصلوۃ والسلام علی سید
الانبیاء والکائنات محمد المبعوث الی الانس والجنات لولاہ لما خلق الارضون
والسموت وعلی آلہ الذین ہم کرام السادات وعلی ازواجہ الاتی ہن للمؤمنین
امہات وعلی اصحابہ الذین ہم للناس ہداۃ وللدین بمنزلۃ البینات الواضحات
اما بعد فیقول العبد الخاطئ الجانی الراجی رحمۃ ربہ ابوعبید النعمانی ہذہ حواش
معلقۃ علی شرح سلم العلوم الذی الفہ الحبر المحقق والنحریر المدقق القاضی
محمد مبارک الادہمی الفاروقی الکوفاموی حررتہا فی اللغۃ الاردویۃ لافادۃ
الطلبۃ الذین ہم مثلی قلیل البضاعۃ فی العلوم العقلیۃ والفنون العربیۃ
واما الفضلاء المہرۃ فہم مُسْتَغْنُوْنَ عن ہذہ البضاعۃ المزجاۃ ....
والمقصود من ہذا التحریر ایضاح مقاصد القاضی وکشف مطالبہ لا الرد
عَلَیہ واخذ زلاتہ وہذا لیس باستطاعتی فان کنت متشوقا الیہ فعلیک
بحواشی الخیرآبادیین واستفدت فی تحریر مقاصدہ من ضیاء النجوم
والقول المسلم والتحقیق الوافی لقاضی پشاور والصریح فانْ یلحقک تردّد فی صحۃ
المطالب فارجع الی الحواشی المذکورۃ فیمکن ان یصل فہمک الی المقصد
الصحیح الذی لم یصل الیہ فہمی فان فوق کُل ذی فہم فہیم وسمّیتُہا
بالتحفۃ النعمانیہ علی شرح السلم الکوفامیۃ وفی آخرہ المسائل المتفرقۃ
کالوجود الرابطی من حمد اللہ وتعریف الحکمۃ والجوہر والمثناۃ بالتکریر من
شرح ہدایۃ الحکمۃ المعروف بصدرا وکان ذلک فی شہر ربیع الثانی من

سنة ثمانيه وتسعين بعد الالف وثلث مائة من الهجرة النبوية على صاحبها الصلوٰة والسلام والتحية فها انا اشرع فى حل مقاصد القاضى مبارك بتوفيق الله تعالىٰ وتبارك قوله سبحانك اللهم انا نحمدك سياتى تحقيق لفظ السبحان فى قول الماتن سبحانه اللهم اصله يا الله فحذف حرف النداء وعوض عنها الميم ولذلك لا يجتمعان نحمدك اختار صيغة المتكلم مع الغير رمزًا الى ان المتكلم وحده لا يستطيع ان يحمد بدون استعانة الغير اهتمامًا بشان الحمد ثم الحمد فى اللغة هو الثناء على الجميل الاختيارى على قصد التعظيم سواء كان فى مقابلة النعمة اولا وفى الاصطلاح فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه هذا هو الشكر لغة فبين الحمد الاصطلاحى والشكر اللغوى اتحاد وبين الحمد اللغوى والشكر اللغوى الذى هو الحمد الاصطلاحى عموم وخصوص من وجه والشكر عرفا صرف العبد جميع ما انعم الله تعالىٰ عليه الىٰ ما خلق لاجله فالنسبة بين الشكرين عموم مطلقا بالائك الآلاء والنعماء مترادفان وايراد الالفاظ المترادفة فى الخطبة من المحسنات قيل الآلاء هى النعم الظاهرة والنعماء هى النعم الباطنة وقيل بالعكس وهذا اشارة الى قوله تعالىٰ واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة الملك والملكوت الملك العالم الاسفل الذى يقال له عالم الشهادة الملكوت العالم الاعلى الذى يقال له عالم الغيب الجبروت للمبالغة من الجبر بمعنى القهر والسلطة والمراد منها الصفات الافعاليه كما هو مذكور فى الحاشية اللاهوت عبارة عن مرتبة ذات الواجب المنزه عن جميع العيوب والنقائص والمراد بها الصفات الذاتية كما هو مذكور فى الحاشيه منك البداية لانه علة فاعلية لجميع الاشياء والشر ليس اليك اى ليس بمنسوب اليك، ولذلك خص الخير بالذكر فى قوله تعالىٰ بيدك الخير لان الشر ليس بمقضى بالذات بل هو مقضى بالعرض فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل خارج عن الحكمة فلذا يقضى بالذات ما فيه خير كثير فلا يتبعه شر قليل لا ملجأ المنجأ والملجأ ظرفا مكان ويحتمل ان يكونا مصدرين منك اى من عقابك الا اليك اى الى رحمتك متوحد اى فى الصفات لاندلك اى لا مثل لك فى الصفات سرمدى اى غير مسبوق بالعدم فى لحاظ العقل لان العقل لا يجوز العدم عليه ازلى اى غير مسبوق بالعدم فى نفس الامر لا توقيف

فی اطلاق ھٰذہ الاسماء علی اللہ تعالیٰ الآن یقال قد ورد السمع بمراد فاتہ ھو الاوّل
والاٰخر حقائق المعارف اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ای المعارف الحقیقیہ و
المراد منہا الحقائق الحقۃ الادھمی المنسوب الی ابراھیم ادھم رحمہ اللہ تعالیٰ
الفاروقی المنسوب الی الفاروق الاعظم عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مجداً ای شرافۃ
فان علو النسب یعد من الشرافۃ عرفا قولہ اعلم ان علم الصناعۃ یہاں سے
شارح علۃ تعیین فن اور علۃ تعیین متن پیش کر رہا ہے۔ یعنی اس فن مخصوص اور پھر متن مخصوص کی تشریح کے
متعلق کتاب کیوں تصنیف کی تو جب تعریف اور فضائل فن پیش کئے جائیں تو اشارہ الی علۃ تعیین الفن
اور جب متن مخصوص کی مدح وثنا ہو رہی ہو تو اشارہ الی علۃ تعیین المتن ہوتا ہے تو ان علم الصناعۃ
ای المنطق لما کان سے علۃ تعیین فن کی طرف اشارہ ہے۔ ارفعہا شانا لان اھل العلوم یفتقر
الی المعرف فی تفسیر الامور الاصطلاحیہ والی الحجۃ فی اثبات المسائل والبحث عن
احوالہما فی المنطق فیحتاج الیہ سائر العلوم فیکون ارفعہا شانا وکانت الرسالۃ
اشارۃ الی علۃ تعیین المتن العلوم الحقیقیۃ یہ حضرات علوم حقیقیہ ان کو کہتے ہیں۔ جو
تبدل ادیان اور تبدل ازمنہ کے ساتھ تبدیل نہ ہوں اور قابل نسخ کبھی نہ ہوں جیسے علم الحساب اور علم الہندسہ
کے ضوابط وقوانین اور اسی طرح منطق کو بھی علم حقیقی کہا جاتا ہے لان ضوابطہ لاتتبدل بتبدل الادیان
والازمان مثلاً یہ ضابطہ کہ سالبۃ کلیہ تنعکس کنفسہا عکسا مستویا یہ کبھی تبدیل نہیں ہوگا۔ وھکذا سائر
ضوابطہ اقرباء الروعیہ الروعیۃ منسوب الی الروع بمعنی القلب صفۃ لموصوف
محذوف ای العلوم القلبیۃ العقلیۃ الیقینیۃ وقس علیہ اخلاء الروعیہ
واقرباء العقلیۃ الاخلاء جمع خلیل مصفاۃ صیغۃ مبالغۃ من الصفا قولہ رأیت
الطالبین اشارۃ الی علۃ تصنیف الشرح ھذا الوطر ای المقصود شرحاً
مفعول بہ لقولہ سالنی رمیم بہ ای تصل بہ ھذا اشارۃ الی کیفیۃ الشرح
المصنفہ عاریا ای خالیا عن اباطیل المدارك السوداویہ ای عن اباطیل العقول
المریضۃ بمرض السوداء تمویشات ای تخلیطات طورۃ ای شانہ القول
الناصح ای القول الخالص تقویم درست کردن اَلیاً نعم التام غرائب الاشارات
غرائب جمع غریبۃ فیہ اضافۃ الصفۃ الی الموصوف وقس علیہ عجائب
المرموزات بالتطویل المخل اتنا طویل جو فہم مقاصد میں موجب خلل ہو جائے دوسرا نسخہ ممل ہے

یعنی جو ملال میں ڈال دے القصیر المذل اتنا مختصر جو فہم مقاصد میں ذلیل وعاجز کر دے ۔

قوله سبحانه الضمير راجع الى الله تعالىٰ لكونه مستحضرا فى قلب المومن او لشهرته على الالسنة اولذكره فى التسمية والمقصود من لفظ سبحان اما اظهار العبودية واعتقاد التقديس او انشاء نسبة القدس الى الله تعالىٰ قوله السبحان اما مصدر الخ

لفظ سبحان کے متعلق تین قسم کی تحقیقات ہیں (۱) باعتبار صیغہ کے (۲) باعتبار معنی کے (۳) باعتبار استعمال کے تحقیق اول شرح اور حاشیہ دونوں میں ذکر کی اور تحقیق معنوی مندرج فی بحث الصیغہ ہو جاتی ہے۔ اور تحقیق استعمالی مذکور فی الحاشیہ ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ لفظ سبحان میں باعتبار صیغہ کے احتمالات ثلثہ ہیں مصدر(۱)۔ اسم مصدر(۲)۔ علم مصدر(۳) اگر حدث اپنے سے مشتق فعل پر جاری ہو تو وہ مصدر کہلاتی ہے جیسے سبح سبحانا مصدر اور اس کے ناصب میں توافق بحسب المادہ والباب شرط ہے۔ اگر حدث اپنے سے مشتق فعل پہ جاری نہ ہو بلکہ کسی دوسرے فعل پہ جاری ہو تو وہ اس فعل کے لئے اسم مصدر کہلاتی ہے یعنی فعل اور حدث میں تغایر بحسب الباب ہو تو یہ حدث اسم مصدر ہو گی جیسے سبّح (بالتشدید) سبحاناً تو سبحان اسوقت اسم مصدر ہوگا یعنی المصدر فی ہذا الاستعمال ہو التسبیح وسبحان اسم یقوم مقام المصدر یا جیسے انبتہ اللہ نباتا تو نباتا بھی انبت کے لئے مصدر نہیں قرار پائے گا۔ بلکہ اسم قائم مقام مصدر ہوگا۔ اور چونکہ سبحان کی استعمال غیر منصرف بھی ہوتی ہے۔ تو اس عدم انصراف کے پیش نظر اس میں علمیۃ فرض کر لی جاتی ہے کیونکہ ایک سبب الف نون مزید تان موجود ہے اور دوسرا سبب کوئی نہیں ہے لہذا علمیۃ برائے مصدر تسبیح قرار دیتے ہیں تاکہ دوسرا سبب موجود ہو سکے جیسے لفظ اسامہ کو بوجہ عدم انصراف علم جنس قرار دیتے ہیں تاکہ تانیث کے ساتھ دوسرا سبب موجود ہو سکے اسی طرح سبحان کو علم مصدر قرار دیتے ہیں۔ قاضی مبارک صیغہ کی بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ اما مصدر لفظ سبحان مصدر ہے۔ جیسے غفران مصدر ہے۔ اب اس احتمال پر سوال واقع ہوتا ہے کہ جب سبحان مصدر ہوا تو اس کے لئے فعل ناصب کیا مقدر ہو گا اگر وہ فعل جو اسی مصدر سے مشتق ہے یعنی سبح بالتخفیف کفتح مقدر کرتے ہیں جو کہ مصدر ہونے کے لئے شرط ہے تو پھر معنی تنزیہ وتقدیس کا نہیں ہو سکتا جو کہ یہاں مطلوب اور مقصود ہے کیونکہ سبح بالتخفیف کا معنی تیرنے کا آتا ہے۔ جیسے کلّ فی فلکٍ یسبحون اور یہ معنی بالکل تنزیہ کے منافی ہے۔ اگر سبّح بالتشدید جو کہ مشتق من التسبیح ہے مقدر کرتے ہیں تو پھر مصدر اور اس کے فعل عامل میں توافق نہ رہا اور سبحان اپنے سے فعل مشتق پر جاری نہ ہوا جو مصدر ہونے کے لئے شرط تھا۔ اس سوال کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ فعل سبح بالتخفیف مقدر کیا جائے گا اور اس کا معنی

مطابق جو منافی تنزیہ ہے مراد نہیں ہے بلکہ معنی التزامی یعنی بُعد اور دوری مراد ہے۔ سبح اللہ سبحانا کا معنی مرادی ہوگا بعُد اللہ تعالیٰ بُعدًا عن العیوب والنقائص تنزیہ وتقدیس اسی بعد عن العیوب کا نام ہے۔ جواب ثانی جس کیطرف قاضی مبارک نے اشارہ فرمایا فالمعنی سبّحت سبحانہ اس کی توضیح میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ سبحان مصدر اور اس کا فعل ناصب سبّح بالتشدید ہے جو کہ بمعنی تنزیہ وتقدیس ہے ۔ اور توافق بین المصدر و فعلہ الناصب صرف سیبویہ کے نزدیک شرط ہے جس کو جمہور تسلیم نہیں کرتے جیسے انبتہ اللہ نباتا تو مذہب جمہور کا اتباع کرتے ہیں ۔ صیغہ بھی مصدر کا اور معنی تنزیہ کا ثابت ہوا دوسرا یہ کہ قاضی اشارہ کرتے جارہا ہے کہ سبحان اسم مصدر ہے۔ کیونکہ اس کو فعل سبّح بالتشدید پر جاری کیا جو سبحان سے مشتق نہیں ہے۔ تو سبحان کو اپنے سے غیر مشتق فعل پر جاری کرکے اسم مصدر ہونے کی طرف اشارہ کیا اور توافق بین اسم المصدر و فعلہ الناصب شرط نہیں ہے لہذا اشکال مرتفع ہو جائے گا۔

(تنبیہ) فالمعنی سبّحت سبحانہ یہ حاصل معنی کی طرف اشارہ ہے نہ کہ حقیقت تقدیر کیونکہ بوقت ذکر فعل سبحان کی استعمال بالاضافہ نہیں ہو سکتی اگر حقیقت تقدیر ہوتی تو سبّحت اللہ سبحانا کہنا چاہئے تھا۔ او علم للمصدر یہ علم مصدر ہونے کے احتمال کو پیش کر دیا یعنی تسبیح مصدر کے لئے سبحان علم ہے جیسے عثمان رجل مخصوص کے لئے اور اس احتمال کے ساتھ عدم توافق کا اشکال بھی مرتفع ہو جائے گا۔ کیونکہ شرط توافق بین المصدر والفعل تھی نہ بین علم المصدر والفعل المقدر فتامل

قولہ فی الحاشیہ۔ اسبحان اما مصدر لا یکاد یستعمل الخ اس عبارت میں تحقیق استعمالی کی تصریح کر دی کہ اس کی استعمال بالاضافۃ شائع وذائع ہے اور اس کے ساتھ احتمال علمیت کے مرجوح ہونے کی طرف اشارہ کر دیا کیونکہ نص مشہور ہے۔ کہ الاعلام لا یضاف اور اس کے ساتھ احتمال مصدریت کی تقویت وتائید ہو جائے گی۔ اور اسمیں مزید اشارہ ہے الی وجوب حذف الفعل فی الاستعمال کیونکہ فعل کے ذکر سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کا تعلق فاعل کے ساتھ من حیث الصدور ہے اور مفعول کے ساتھ من حیث الوقوع ظاہر کیا جاتا ہے۔ جب مصدر کی اضافت الی الفاعل یا الی المفعول ہوگی تو جو فائدہ فعل کے ذکر کرنے سے حاصل ہوتا تھا وہ اسی اضافت سے حاصل ہو جاتا ہے لہذا فعل کا ذکر کرنا مستدرک ہو جائے گا اس لئے ذکر فعل ممنوع اور حذف واجب ہو جاتا ہے۔ وقال سیبویہ یقال سبّحت اللہ تسبیحا وسبحانا الخ اس قول کے نقل کرنے سے اسم مصدر ہونے کی تصریح مقصود ہے بعض حضرات نے اس قول کو استعمال بالاضافۃ کے لئے موجب نقض قرار دیا ہے کہ سیبویہ کے قول میں لفظ سبحان بغیر الاضافۃ مستعمل ہے لیکن صورۃ نقض صحیح نہیں ہے کیونکہ قاضی کی مراد استعمال بالاضافۃ عند حذف الفعل الناصب ہے اور قول سیبویہ میں تو فعل مذکور ہے فلا نقض قد اجری

علماً للتسبیح بمعنی التنزیہ لا یکاد یستعمل الا مضافاً پر اعتراض واقع ہوتا تھا اسی کا جواب دینا مقصود ہے۔ حاصل اعتراض یہ کہ لا یکاد یستعمل الخ سے ایک تو استعمال بالاضافہ کا شیوع معلوم ہوتا ہے اور دوسرا احتمال علمیت کی مرجوحیت قول اعشیٰ کے ساتھ یہ دونوں چیزیں محل اعتراض ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ قول اعشیٰ میں لفظ سبحان بغیر الاضافہ مستعمل ہے۔ اور فعل ناصب بھی محذوف ہے کیونکہ اس کی اضافۃ بسوئے علقمہ نہیں ہو سکتی ورنہ بجائے ہجو علقمہ کے اس کی تنزیہ و تقدیس ثابت ہو جائے گی جو مقصود شاعر کے خلاف ہے ثانیاً یہ کہ سبحان اور علقمہ کے درمیان لفظ من کا فاصلہ ہے اور فصل بین المضافین ممنوع ہے کیونکہ ان کے درمیان شدید اتصال ہوتا ہے، اور اسی طرح علمیت کے مرجوح ہونے پر بھی اعتراض بقول اعشیٰ وارد ہوتا ہے وہ اس طرح کہ قول اعشیٰ میں لفظ سبحان بلا تنوین مستعمل ہے۔ اور سلب تنوین کے تین اسباب ہوتے ہیں ایک اضافۃ وہ یہاں نہیں ہو سکتی وقد مضیٰ وجہہ دوسرا سبب الف لام ہوتا ہے وہ بھی لفظ سبحان میں یہاں موجود نہیں۔ تیسرا سبب عدم انصراف ہے اور وہی اسی مقام پر متعین ہے اور سبحان کے اندر صرف ایک سبب الف نون مزیدتان موجود ہے۔ اور دوسرا سبب بغیر علمیت کے اور کوئی نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ احتمال علمیت کو مرجوح قرار دینا غلط ہے۔ ورنہ اعشیٰ جیسا فصیح شاعر اس کو بطور علمیت استعمال نہ کرتا اس اعتراض کے قاضی نے دو جواب دیئے ہیں۔ اوّل یہ کہ قد اجری علما للتسبیح بمعنی التنزیہ علی الشذوذ تسلیم کر لیا گیا کہ یہاں سبحان کی استعمال بطور علمیت کے ہوئی ہے لہذا غیر منصرف ہونے کی وجہ سے تنوین مسلوب ہوئی اور الاعلام لا تضاف کی بنا پر استعمال بالاضافہ نہیں ہوئی لیکن یہ استعمال ہے علی الشذوذ نادر شاذ استعمال کی وجہ سے شائع ذائع پر اعتراض واقع نہیں ہو سکتا لہذا مرجوحیت علم اور استعمال بالاضافت جو شائع ہے محل اعتراض نہیں ہوں گے۔ بمعنی التنزیہ سے اشارہ کیا کہ تسبیح بمعنی التنزیہ کا علم ہے اور تسبیح بمعنی قال سبحان اللہ کیلئے علم نہیں ہے ورنہ پھر یہ سبحان علم للتسبیح بمعنی قال سبحان اللہ ہوگا پھر یہ سبحان بھی اسی طرح بمعنی مذکورہ ہوگا علم جبراً تسلسل لازم آ جائے گا جو کہ باطل ہے قیل تقدیرہ سبحان علقمہ دوسرا جواب دے دیا حاصل یہ کہ یہاں بھی اس کی استعمال بالاضافۃ ہے لہذا سلب تنوین کا سبب اضافۃ ہے۔ عدم انصراف نہیں اور جب استعمال بالاضافۃ ہے تو نہ استعمال پر اعتراض ہو سکتا ہے نہ علمیت ثابت ہو سکتی ہے۔ البتہ استعمال بالاضافۃ ہونے کی دو صورتیں پیش کر دیں ایک سبحان علقمہ یعنی اضافۃ بطرف علقمہ ہے اور اس سے اسکی مدح جو خلاف ہجو ہے ثابت نہیں ہوتی کیونکہ یہ اضافۃ علی سبیل التحکم والاستھزاء ہے جیسے فبشرھم بعذاب الیم ہے باقی رہا لفظ من کا فاصلہ تو اسکا جواب من مزیدۃ کہہ کر دیدیا یعنی لفظ مزید کا فاصلہ بین المضافین جائز ہے جیسے ایما الاجلین میں لفظ ای مضاف الی الاجلین ہے اور ان کے درمیان ما زائدہ کا فاصلہ موجود ہے دوسری صورت قیل اصلہ سبحان اللہ سے پیش کر دی یعنی اسکی استعمال بالاضافۃ ہے اور مضاف الیہ علقمہ نہیں جو موجب اعتراض ہے بلکہ لفظ اللہ ہے جو مقدر ہے البتہ اس ثانی صورت پر خود اعتراض کر دیا بقولہ ورد علیہ یعنی تقدیر مضاف الیہ کی صورت میں مضاف مبنی علی الضم ہوتا ہے۔ جیسے

قبلُ اور بعدُ میں یا مضاف کے آخر میں تنوین بعوض مضاف الیہ لائی جاتی ہے جیسے حِینَئِذٍ میں ئذٍ مضاف الیہ کے عوض مضاف کے شروع میں الف لام لایا جاتا ہے جیسے علّم آدم الاسماء ای اسماء المسمیات اس ثالث وجہ کا قاضی نے ذکر نہیں کیا اور یہاں ان وجوہات تقدیریہ میں سے کوئی بھی موجود نہیں ہے فتأمّل سے اشارہ الی الجواب کردیا کہ ضرورۃ شعریہ کی وجہ سے یہ مقتضیات پورے نہیں ہوسکے ما اعظم شانہ حال من ضمیر سبحانہ بتقدیر القول ای مقولاً فی حقہ ما اعظم شانہ انما قدر القول لان الجملۃ الحالیہ وجب ان تکون خبریہ کما صرح بہ النحویون وھذہ الجملۃ انشائیۃ لایقع حالاً الا بتاویل لیس من افعال التعجب لان ما افعلہ و افعل بہ الخ

بعض حضرات نے ما اعظم شانہٗ کو فعل تعجب سے بنایا لیکن قاضی مبارک کے نزدیک فعل تعجب قرار دینا مناسب مقام تنزیہ نہیں ہے جسکی وجہ قاضی نے لفساد المعنی سے پیش کردی کیونکہ ما افعل جو فعل تعجب سے ہے اس میں تراکیب ثلاثہ علی اختلاف المذاہب کی جاتی ہیں (۱) سیبویہ کے نزدیک ما موصوفہ بمعنی شیئٌ عظیم مبتدا ہے اور مابعد اسکی خبر اور شانہ بالنصب مفعول ہوگا۔ اعظم کا اور معنی ہوگا شیئٌ عظیم اعظم شانہ یعنی شئی عظیم نے معظم کردیا شانِ الٰہی کو (۲) اخفش کے نزدیک ما موصولہ ما بعدہ صلہ موصول وصلہ مل کر مبتدا اور شئی عظیم خبر محذوف اور تقدیر عبارۃ عند الاخفش الذی اعظم شانہ شئی عظیم (۳) فراء کے نزدیک ما استفہامیہ مبتدا اور اعظم شانہ خبر اور جواب استفہام شئی عظیم محذوف ہے تقدیرہ ای شئی اعظم شانہ جوابہ شئی عظیم تراکیب مذکورہ سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت شان ذاتی نہیں ہے بلکہ کسی اور شئی عظیم سے مستفاد ہے اور حادث ہے یہ تنزیہ وتقدیس کے منافی ہے اور اسی طرح افعل بہ یعنی اعظم بشانہ جو فعل تعجب کا دوسرا صیغہ ہے وہ بھی مقام تنزیہ کے مناسب نہیں کیونکہ اخفش کے نزدیک مجرور بالباء مفعول ہے فمعناہ صیّر یا مخاطب شانہ ذا عظمۃ والمجرور فاعل والباء زائدۃ عند سیبویہ اعظم صورتہ امرٌ معناہ الماضی فمعناہ صار شانہ ذا عظمۃ ھذا یفید حدوث عظمۃ شانہ

جو لوگ اسکو فعل تعجب قرار دیتے ہیں انہوں نے اس اشکال کے جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ یہ مفہوم جو تراکیبِ مذکورہ سے مستفاد ہوتا ہے یہ تعجب انکاری کا ہے۔ اور ہم اس مقام پر تعجب تحیری لیتے ہیں یعنی عظمتِ شان میں غور و فکر کرنیوالا متحیر ہو کر بے ساختہ بولتا ہے ما اعظم شانہ اس سے اظہارِ تحیر کرتا ہے قاضی نے لاینا سب کہہ کر اسے بھی رد کردیا اصل بات یہ ہے کہ فعل تعجب کا وضعی اور حقیقی مفہوم تعجب انکاری ہے لان فعل التعجب وضع لانکار ما یتعجب منہ وندرتہ وقوعہ اور متبادر الی الفہم مفہوم وضعی ہوتا ہے لہذا استفادہ عظمت مفہوم متبادر الی الفہم ہوگا۔ فلا یکون اذاً یسدّ یاجوج طغیان الوھم عن الفساد فلا یناسب فعل التعجب مقام التنزیہ بل استفہام بغیر صیغۃ التعجب اور اعظم صیغہ ماضی بغیر تعدیہ شانہ مرفوع علی الفاعلیۃ جس کا معنی یہ ہوگا رکس قدر بلند اور عظیم ہے شان اس کا وھذا الاستفہام لیس للتردد والشک حتی یرد علیہ ان

قائلۂ متردد وشاكٌّ فی عظمة الباری تعالیٰ بل هذا لاستفهام لتعجیب المخاطب واظهار العجز عن ادراك عظمة شانه وان العقل لا یصل الی ادراك عظمته كما فی نحو ما ادراك ما یوم الدین وفی هذا القول تراكیب أُخر علی تقدیر ان یكون لفظ الشان مرفوعًا فكلمة ما موصولة او موصوفة واعظم شانه صلة اوصفة والموصول والموصوف مع الصلة والصفة مبتداء والجمل الاتیة من قولهٗ لایحد ولایتصور ولایتهم وغیرها اخبار او لفظ ما استفهامیة بمعنی ای شئ مبتداء واعظم شانه خبر والجمل الاتیة جواب الاستفهام قوله لا یحد یحتمل ان یكون وصفا مبینا لكیفیة الشان

لفظ یحتمل کے ساتھ اشارہ کر دیا کہ لایحد کا ترکیبی تعلق بجائے ضمیر کے شان کے ساتھ جوڑنا خلاف ظاہر ہے اور صرف ایک احتمالی امر ہے بوجوہ متعددہ اوّلاً یہ ترکیب سوق خطبہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ خطبہ میں توصیف ذات پیش کیجاتی ہے لاتوصیف الاوصاف والشیون ثانیاً یہ ترکیب فقرہ سابقہ کے خلاف ہے کیونکہ فقرہ سابقہ سبحانہ ما اعظم شانہ متعلق بذات الواجب ہے نہ باوصاف الواجب ثالثاً یہ ترکیب براعۃ استہلال کے بھی منافی ہے کیونکہ جب لایحد کا تعلق ضمیر کے ساتھ ہوگا جوکہ راجع الی اللہ تعالےٰ ہے۔ تو حد کا معنی اصطلاحی مراد ہوگا جوکہ براعۃ استہلال کے مناسب ہے اگر اس کا تعلق شان کے ساتھ ہو تو حد کا مفہوم اصطلاحی نہیں ہوسکتا بلکہ لغوی مراد ہوگا۔ كما سیاتی رابعًا یہ ترکیب مصنف کی پیش کردہ تعلیل کے بھی منافی ہے۔ وہ اس کی علۃ پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں لانه بسیط ذهنا وخارجا یہ تو باری تعالیٰ کے متعلق ہے لہذا اس کا معلل لایحد بھی باری تعالےٰ کے متعلق ہونا چاہیئے قاضی مبارک نے لایحد کو وصف مبین لکیفیۃ الشان کہا ہے تو اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ لایحد جملہ ہے جوکہ حسب ضابطہ بحکم نکرہ ہے اور لفظ شان مضاف الی الضمیر ہونیکی وجہ سے معرفہ ہے تو نکرہ صفت معرفہ نہیں ہوسکتا کیونکہ موصوف وصفت میں تطابق بین التعریف والتنکیر شرط ہے فَاَجابَ القاضی بقوله فی الحاشیة لیس المراد الخ حاصل جواب یہ کہ وصف سے ترکیبی اور نحوی وصف مراد نہیں بلکہ وصف معنوی بمعنی مفہوم قائم بالغیر مراد ہے جو نعت نحوی اور حال اور مفعول ثانی وثالث علمت واعلمت کو شامل ہے۔ اور اس مقام پر وصف سے مراد حال ہے۔ جیسے کہ لفظ مبینا لکیفیۃ الشان تعیین مراد کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ کیونکہ ہیئۃ وکیفیۃ بیان کرنا حال کا کام ہے نہ وصف کا کما یدل علیہ تعریف الحال بمایبین ہیئۃ الفاعل او المفعول بہ باقی رہا یہ سوال کہ صراحۃً حال کا لفظ کیوں نہیں بولا تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ احوال میں اغلب حال منتقلہ متجددہ ہوتا ہے۔ پھر عدم تحدید شان جو عظمتہ پر دال ہے یہ قابل انتقال اور متجدد ہوکر مختص بزمان دون زمان ہو جاتی جوکہ خلاف مقصود ہے وایضًا قیل فی جوابہ انا لانسلم انّ لفظ الشانِ معرفۃٌ لتوغله فی الابهام لا یستفید التعریف بالاضافة مثل كلمة غیر قوله لایحیطه عقل

یہ جواب ہے اس سوال کا کہ شان سے مراد صفات باری تعالیٰ ہیں اور عند المتکلمین صفات کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقیہ جو مقولہ کیف میں درج ہیں اور دوسری اضافیہ جو مقولہ اضافت میں مندرج ہیں اور مقولات اجناس عالیہ ہیں تو صفات کے لئے جنس ثابت ہوتی اور کل ماله جنس له فصل کے حسب ضابطہ ان کے لئے فصل بھی ہوگا۔ اور حد تو جنس وفصل کے ساتھ ہوا کرتی ہے لا یحد کے ساتھ نفی تحدید عن شان اللہ تعالیٰ کیسے صحیح ہو سکتی ہے۔ جواب دیا لا یحیطہ عقلٌ یعنی یہاں حد اصطلاحی کی نفی کرنا مقصود نہیں بلکہ حد لغوی باعتبار اپنے لازم کے منتفی ہے لان الحد اللغوی هو الطرف والنهاية واللازم له الاحاطة یعنی یہ بتلانا مقصود ہے کہ عقل اللہ تعالیٰ کے اوصاف کو احاطہ نہیں کرسکتا پھر سوال واقع ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف قدیمہ جن کے بارہ میں نزاع واختلاف ہے وہ کل سات آٹھ ہیں کما ہو مذکورہ فی علم الکلام پھر نفی احاطہ کیسے فاجاب بقوله من حيث ان له ما في السموٰت الخ یعنی نفی احاطہ باعتبار آثار الاوصاف ہے یعنی اوصاف کے آثار ونتائج لاتعد ولاتحصی ہیں عقل کے لئے ان کا احاطہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ کذا قوله لا یتصور ولا یلتج جب یہ دونوں جملے ترکیباً متعلق بلفظ الشان ہوں تو ان کا مقصد بھی یہی ہوگا کہ عقل کو اتنا بساط نہیں ہے کہ تفصیلاً انکا پورا تصور کرسکے یا ان کے نتائج تک پہنچ سکے کیونکہ ادراک اور قیاس کے احاطہ سے باہر ہے۔ ای برتر از قیاس وگمان ووہم۔ ای برتر من حیث الذات وز ہرچہ گفتہ اند شنیدیم وخواندہ ایم ہذا المصرع فی الصفات یعنی آپ کے اوصاف کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے وہی ہم نے سُنا اور پڑھا ہے اسکی پوری حقیقت تک کسی کی رسائی نہیں تو یہ شعر جیسے برتری ذات ثابت کرتا ہے اسی طرح برتری اوصاف بھی اس لئے یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا کہ استشہاد تام نہیں ہے کیونکہ مقصود برتری صفات تھی اور شعر برتری ذات پر دلالت کرتا ہے علاوہ ازیں اس رباعی کا شعر ثانی تو نص فی الاوصاف ہے ؎ دفتر تمام گشت بپایاں رسید عمر۔ ما ہمچنیں در اول وصف تو ماندہ ایم۔ اور قاضی کی رباعی بتمامہا ہے لہذا استشہاد اتم واکمل ہے ولنعم ماقیل شعر …

یا من علا من فکرة کل قائس وعن کل قول فی الشفاه والسمع

قوله قال فی الحاشیه لانه بسیط ذهنا وخارجا الخ جب لا یحد کا تعلق اس ضمیر کے ساتھ دیں جو لفظ شان کے ساتھ متصل اور راجع الی اللہ تعالیٰ ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی حد نہیں ہوسکتی اور حد کے اسوقت دو مفہوم ہوں گے ایک حد اصطلاحی جو جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے۔ ان کو اجزائے حدیہ تالیفیہ کہا جاتا ہے دوسرا حد لغوی جو بمعنی الطرف والنہایتہ ہے جو مقادیر اور کمیات میں پائی جاتی ہے جیسے نقطہ طرف خط اور خط طرف سطح اور سطح طرف جسم ہے اور کمیات مقادیر تحلیل وتقسیم کو قبول کرتے ہیں جو اجزا تحلیل مقدار سے نکلتے ہیں ان کو اجزائے تحلیلیہ مقداریہ کہا جاتا ہے یہاں حد کے دونوں معانی کی نفی مطلوب ہے اور مصنف نے بھی عام تعلیل لانہ بسیط پیش کردی کیونکہ بساطتہ بمعنی نفی الاجزاء مطلقاً تالیفیۃ کانت او تحلیلیۃ مراد ہے چنانچہ شارح دونوں قسم کے اجزا کو باطل کر رہا ہے اذ لا یتصور له تعالیٰ

سے اجزائے تالیفیہ کا اور وایضاً لا یتصور لہ تعالیٰ سے اجزائے تحلیلیہ کا ابطال مقصود ہے۔

(ابطال اجزائے تالیفیہ) اجزائے حدیہ تالیفیہ دو قسم ہیں ایک ذہنیہ جو کہ جنس وفصل ہیں انکو اجزائے اتحادیہ اور اجزائے محمولہ کہا جاتا ہے ایک تو یہ آپس میں متحد بحسب الوجود ہوتی ہیں اور اسی طرح متحد مع الکل بھی اور ایک دوسرے پر محمول اور محمول علی الکل بھی ہوتی ہیں جیسے انسان کے لئے جنس وفصل حیوان ناطق ہیں ان کا وجود ایک دوسرے سے جداگانہ نہیں ہوتا اور ان کا آپس میں اور علی الکل حمل بھی جاری ہوتا ہے دوسرا قسم اجزائے خارجیہ خواہ ان سے ترکیب اتحادی ہو جیسے ترکیب جسم صورۃ وہیولیٰ سے اس ترکیب خارجی اور ترکیب ذہنی جو جنس وفصل سے ہوتی ہے ان کے درمیان تلازم ہے کیونکہ جنس وفصل اور ہیولیٰ وصورۃ کے مابین فرق صرف اعتباری ہے نہ ذاتی کما بیّن فی السلم یا ترکیب انضمامی ہو جیسے بیت من السقف والجدران یہاں ہر قسم کے اجزا کی نفی مطلوب ہے جیسا کہ شارح نے حاشیہ میں اسکی تعمیم کردی ہے۔ لانہا اما واجبات حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے اجزائے حدیہ تالیفیہ ہوں تو خالی نہیں کہ وہ اجزاء واجبات ہوں گی یا ممکنات شق اول باطل ہے کیونکہ واجبات کے لئے ضروری ہے منفصلۃ الھویۃ ہوں یعنی انکا تشخص اور وجود استقلالی اور انفرادی ہوتا ہے وہ کسی کے ساتھ اتحاد بحسب الوجود والتشخص اختیار نہیں کرتا تو اس سے لازم آیا کہ یہ اجزائے حدیہ ذہنیہ نہیں بن سکتے کیونکہ اجزائے ذہنیہ ایک دوسرے کے ساتھ متحد بحسب الوجود والتشخص ہوتے ہیں۔

بناءً علی الاتحاد بین الوجود والتشخص وایضاً علی التساوق بینہما مستغن بعضہا عن بعض یعنی واجبات کا خاصہ ہے کہ ان کے اندر ایک دوسرے سے استغنا ہوتا ہے وجوب اور افتقار میں پورا تضاد ہے واجب کبھی کسی کیطرف احتیاج نہیں رکھتا تو اس سے یہ لازم آیا کہ یہ اجزائے خارجیہ بھی نہیں بن سکتے کیونکہ اجزائے خارجیہ سے ترکیب اس وقت ہو سکتی جب ان کے مابین افتقار اور احتیاج ہو جیسا صورت وہیولی کے مابین افتقار واحتیاج ہوتا ہے اگر افتقار بین الاجزاء نہ ہو تو اس سے حقیقت واحدہ محصلہ حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ یہ اجتماع ہو ایسے اشیاء کا جن کے مابین کوئی علاقہ نہیں ہے بلکہ ہر ایک جز کا وجود بدون الجزء الآخر ہو سکتا ہے۔ تو اس صورت میں حقیقۃ محصلہ حاصل نہیں ہو سکتی تو اس سے معلوم ہوا کہ واجبات نہ اجزائے ذہنیہ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور نہ اجزائے خارجیہ ہونے کی لہذا یہ شق باطل ہے۔ علی انہا بسائط یہ واجبات کے اجزاء خارجیہ نہ ہو سکنے کی دوسری دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ پھر ان اجزائے واجبہ کی طرف نظر منعطف کی جائے کہ یہ بسیط ہیں یا مرکب اگر شق ثانی ہو تو پھر ان کے اجزائے واجبہ کیطرف توجہ کریں کہ بسیط ہیں یا مرکب اگر مرکب ہونے کی شق اختیار کرتے ہیں تو تسلسل آجائے گا جو کہ باطل ہے اس سے بچنے کی خاطر آپ شق بساطۃ اختیار کرنے پر مجبور ہو جائیں گے تو آخر کار آپ کو واجب کی بساطۃ تسلیم کرنی پڑی بہتر تھا کہ ترجیح بلا مرجح سے بچتے ہوئے ابتداً واجب تعالیٰ کو بسیط غیر مرکب تسلیم کر لیتے اس دلیل کو اجزائے ذہنیہ میں جاری نہیں کیا جاتا کیونکہ اجزائے ذہنیہ تو انتزاعیہ ہوتے ہیں اور تسلسل انتزاعیات میں باطل نہیں ہو سکتا لا تسلسل فی الانتزاعیات باقی رہا یہ سوال کہ

اجزائے واجبہ کی بساطت تو ثابت ہو گئی لیکن توحید تو رخصت ہو گئی کیونکہ یہ اجزا کم از کم دو تو ضرور ہی ہوں گی تو منہیہ میں
اس کا جواب دیا کہ ہمارا مقصود بساطۃ ثابت کرنا تھا باقی رہی توحید وہ بھی ختم نہیں ہوتی اس کے ثابت کرنے کے لئے
براہین قطعیہ علم الکلام میں موجود ہیں فلیطلب ہناک قولہ او ممکنات یہاں سے اجزائے حدیہ تالیفیہ کے ممکنات
ہونے کو باطل کر رہا ہے ھالکۃ الذات ای غیر ضروری التقرر بالۃ الحقیقۃ ای غیر ضروری الوجود لانّ الحقیقۃ
عبارۃ عن الماھیۃ بحسب الوجود خلاصہ یہ کہ ممکن کا تقرر بھی ضروری نہیں اور اسکا وجود ضروری ہے بلکہ اس کا
تقرر اور وجود دونو جائز العدم ہیں فکیف یتقوّم بہا الحق المحض کیونکہ جس طرح انعدام جز انعدام کل کا متقاضی
ہوتا ہے اسی طرح جواز العدم علی الجز تقاضا کرتا ہے جواز العدم علی الکل کا تو ایسے اجزا سے ترکیب واجب کیسے ہوسکے گی
ورنہ واجب تعالیٰ جائز العدم ہو کر واجب نہیں رہ سکتا بلکہ ممکن ہو جائے گا۔ وھھنا احتمالات اُخر الاوّل
امتناع جمیع الاجزاء والثانی امتناع البعض و امکان البعض والثالث امتناع البعض
ووجوب البعض والرابع امکان البعض و وجوب البعض لما کان بطلان الثلثۃ
الاوّل ظاھرًا ضرورۃ استلزام امتناع الجزء امتناع الکل وبطلان الرابع یظھر من
ابطال امکان الاجزاء لم یتعرض لذکرھا وایضًا لایتصور لہ تعالیٰ اجزاء یحل الخ
حد اصطلاحی کی نفی کر لینے کے بعد باری تعالیٰ سے حد لغوی بمعنی الطرف والنہایۃ کی نفی کرنا چاہتا ہے حد بمعنی الطرف والنہایہ
مختص بالمقادیر والکمیات ہے جیسے نقطہ طرف خط اور خط طرف سطح اور سطح طرف جسم کہلاتی جاتی ہے اور مقادیر وکمیات کی
مدار انحلال اور انقسام پر ہے کیونکہ ہر کم ومقدار قابل انقسام ہوتا ہے خواہ یہ انقسام قطعی وکسری ہو یا فرضی اور وہمی
اور اس انحلال وانقسام سے جو حصص نکلتے ہیں ان کو اجزائے تحلیلیہ مقداریہ کہا جاتا ہے۔ اس لئے ضروری ہوا کہ
اجزائے تحلیلیہ کی باری تعالیٰ سے نفی کی جائے تاکہ اس کی نفی سے کمیۃ مقداریہ کا انتفاء از باری تعالیٰ ہو ۔ اور انتفاءً
کمیۃ سے انتفاء طرف ونہایۃ ہو جائے گا جو کہ حد لغوی کا مفہوم تھا اور بساطۃ کاملۃ ثابت ہو جائے گی فعلم
من ھذا انّ قول البعض من الافاحش ھھنا ابطال الاجزاء المقداریۃ " من
الافاحش قولہ فانہا بین صرافۃ القوۃ الخ باری تعالیٰ سے اجزائے تحلیلیہ کی نفی کرنے کے لیے یہ دلیل
اوّل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اجزائے تحلیلیہ نہ خالص بالقوہ ہیں اور نہ خالص بالفعل بلکہ ان دونوں کے بین بین ہیں۔
وجہ اس کی یہ کہ جو خالص بالقوہ ہوں وہ پوری طرح معدوم ہوتی ہیں ان اجزا کو معدوم تو نہیں کہا جاسکتا کیونکہ یہ
اجزاء قضیہ موجبہ خارجیہ صادقہ کے لئے موضوع بنتی ہیں جیسے ایک سلاخ متصل کا کچھ حصہ گرم ہو اور کچھ بارد تو
بعضہا حار و بعضہا بارد صادق آجائے گا ۔ اور یہی جز تحلیلی ہے اور قضیہ موجبہ کا صدق وجود موضوع کا
ظرف صدق میں متقاضی ہوتا ہے ۔ تو معلوم ہوا کہ یہ اجزاء معدوم نہیں ہیں اور اسی طرح محض بالفعل بھی نہیں

ہیں. کیونکہ حکما ہر مقدار و جسم کی تحلیل و تقسیم لاالی نہایتہ کے قائل ہیں ورنہ تو جز لاتتجزی لازم آجائے گی جو ان کے نزدیک باطل ہے اب اگر یہ اجزا خالص بالفعل ہوں تو لازم آتا ہے کہ ہر جسم اجزائے مقداریہ غیر متناہیہ بالفعل پر مشتمل ہو اور یہ بداھۃً باطل ہے ورنہ تو لازم آئے گا کہ ہر جسم غیر متناہی فی الحجم والمقدار ہو حالانکہ بلاشبہ باطل ہے جب یہ اجزاء بین القوۃ والفعل ہوتیں تو باری تعالیٰ کے ساتھ ان کا کسی قسم کا تعلق نہیں ہو سکتا کیونکہ واجب تعالےٰ کا وجوب باعتبار تقرر اور وجود کے فعلیہ صرفہ کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ واجب تعالیٰ کے کمالِ ذات اور کمالِ وجود کے ساتھ جو اشیاً متعلق ہوں لنہ بالقوۃ ہو سکتی ہیں نہ قابلِ انتظار قولہ وایضاً ھی لذوات ھیولانیۃ دلیل ثانی لابطال الاجزاء التحلیلیۃ عن اللہ تعالیٰ حاصل اس کا یہ ہے کہ اجزائے تحلیلیۃ بعد از انحلال والانفصال الجسم پیدا ہوتی ہیں۔ اور جسم کی تالیف عند الحکما ہیولی اور صورۃ جسمیہ سے ہوتی ہے صورۃ جسمیہ تو فی حد ذاتہا اتصال رکھتی ہے کیونکہ یہ جوہر متصل ہے تو قابل انفصال نہیں ہو سکتی کما ثبت فی الحکمۃ بِاَنَّ بقاء القابل بماھیتہٖ ولوازمہٖ مع المقبولِ شرط اگر یہ انفصال کو قبول کرے تو صورۃ جسمیہ کا اتصال جو اس کا لازم ہے مع الانفصالِ المقبول باقی نہیں رہ سکتا۔ ورنہ اجتماع ضدین لازم آجائے گا۔ لہذا قابلِ انفصال صرف ہیولی ہی ہوتا ہے اور واجب تعالےٰ ہیولی سے منزّہ اور مقدس ہے لہذا وہ انحلال والانفصال سے متعالی اور برتر ہے تو اجزائے تحلیلیہ نہیں نکلیں گی۔ جب اجزائے تحلیلیہ نہ ہوتے تو کمیۃ اور مقداریۃ نہیں ہو گی تو حد بمعنی الطرف والنہایۃ نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ مختص بالکمیات والمقادیر ہے لہذا حد لغوی کی نفی صحیح اور درست ہو گی اور بساطۃ کاملہ ثابت شد ھذا ھو المراد قولہ اعلم انہ تعالیٰ کما ھو احدی الذات الخ یہ کلام مستانف ہے جس کو پہلے مقصود میں کوئی دخل نہیں البتہ ایک سوال کا جواب بطور جملہ مستانفہ کے دیا جا رہا ہے سوال یہ کہ اللہ تعالےٰ کے لئے تو جز تالیفی اور تحلیلی نہیں ہو سکتی کیا اللہ تعالیٰ کسی اور شئی کے لئے جز تالیفی یا تحلیلی بن سکتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب دیا کہ جیسے اللہ تعالیٰ واحد ذات ہے نہ اس میں کثرۃ بالفعل ہے یعنی اس کے اجزائے تالیفیہ نہیں ہیں اور نہ کثرۃ بالقوۃ ہے یعنی اس کے اجزائے تحلیلہ نہیں ہیں اسی طرح اللہ تعالےٰ سے کوئی شئی متالف نہیں ہو سکتی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کسی شئی کی جز تالیفی نہیں ہو سکتا اور نہ اللہ تعالیٰ کی طرف کوئی شئے منحل ہو سکتی ہے یعنی اللہ تعالےٰ کسی شئے کے لئے جز تحلیلی نہیں ہو سکتا آخر حقیقت وحدانیہ کیسے تالیف اور تقوّم اختیار کر سکتی ہے واجب تعالیٰ اور ممکن سے اور حقیقہ وحدانیہ کیسے تحلیل اختیار کر سکتی ہے واجب تعالےٰ اور ممکن کی طرف کیف تتقوم وتنحل الخ میں من جارہ اور اس کا مجرور متعلق ہے تتقوم کے ساتھ اور الیٰ مع مجرورہ متعلق ہے تنحل کے ساتھ من شیئ لاتقرر لہ مراد ممکن ہے لعلہ من الفطریات یہ مسئلہ تو فطریات میں سے ہے یعنی بدیہیات سے ہے محتاج الی الدلیل تو نہیں ہے۔ البتہ بطور تنبیہ کہا جاتا ہے کہ اگر واجب تعالےٰ کسی مرکب کے لئے جز تالیفی خارجی بنے تو یہ باطل ہے۔ کیونکہ مرکب حقیقی خارجی کے اجزائے تالیفیہ میں افتقار حلولی شرط ہے۔ اب اس مرکب کی ایک جز تالیفی واجب ہو تو دوسری جز بغیر ممکن کے اور کوئی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر دوسری جز بھی واجب

ہو تو تعدد وجباً لازم آئے گا جو باطل ہے اور اس کے علاوہ یہ صورت اِمّا واجبات کی شق میں داخل ہو جائے گی جس کا بطلان واضح ہو چکا ہے۔ اور جزء کا ممتنع ہونا تو بداہۃً باطل ہے تو لامحالہ دوسری جز ممکن ہوگی، تو اب اس صورت میں واجب تعالےٰ تو بالکل افتقار اور احتیاج سے قطعاً منزّہ ہے فضلاً عن ان یکون محتاجاً الی الممکن اب صرف جزء ممکنہ مفتقر الی الواجب بافتقار حلولی ہوگی اور واجب تعالیٰ اس جزءِ ممکنہ سے مستغنی اور غیر محتاج ہوگا۔ اور جو حلول کنندہ محتاج الی المحل ہو وہ عرض ہوتا ہے۔ اور محل مستغنی عن الحال موضوع ہوتا ہے اور یہ ترکیب من الموضوع والعرض ہو جائے گی جو کہ باطل ہے کیونکہ اس قسم کی ترکیب حقیقۃ اعتباریہ میں شاید ہو سکے تو اور بات ہے حقائق واقعیہ اور نفس الامریہ میں تو قطعاً باطل ہے اور اسی طرح واجب تعالیٰ کسی شئے کے لئے جزءِ تحلیلی بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اجزائے تحلیلیہ کا وجود بالفعل نہیں ہوتا کما مضیٰ تو پھر لازم آئے گا۔ کہ واجب تعالیٰ موجود بالفعل نہ ہو یہ لازم باطل ہے فکذا الملزوم۔ دوسری وجہ یہ کہ اجزائے تحلیلیہ آپس میں اور مع الکل متحد بحسب الوجود والحقیقۃ ہوتی ہیں چونکہ جزء ثانی ممکن ہے تو واجب تعالےٰ کا اتحاد بالممکن بحسب الحقیقۃ لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور اسی طرح ان اجزائے تحلیلیہ کے لئے جو کل ہے وہ اگر ممکن ہو تو واجب تعالےٰ کا امکان لازم آئے گا۔ بناءً علی الاتحاد مع الکل اگر وہ کل واجب ہے تو واجب کے لئے اجزائے تحلیلیہ کا ہونا لازم آئے گا اور اس کا بطلان نفی حد لغوی میں واضح ہو چکا ہے۔ فَتَنَبَّہ کہ اس سے اللہ تعالےٰ کا کسی شئے کے لئے جزء ذہنی اور عقلی ہونا بھی باطل ہو جائے گا۔ لِاَنَّ الاجزاء الذہنیۃ متحدۃ فی الوجود ومحالٌ ان یتحد الواجب مع الجزء الممکن قولہ لایتصوّر علی صیغۃ المجہول فمعناہ ان اللہ تعالیٰ لیس بمتصوّر یعنی اللہ تعالےٰ کا تصور نہیں کیا جاسکتا اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ کہ اگر تصوّر مطلق کی نفی مراد ہے تو غلط ہے کیونکہ باری تعالےٰ محکوم علیہ بنتا ہے۔ لایجاب الصفۃ الثبوتیہ ولسلب الصفات السلبیۃ کما یقال ان اللہ تعالیٰ حیٌّ قادر ولیس بجسم اور محکوم علیہ جب تک متصور نہ ہو اس پر کسی قسم کا حکم نہیں ہو سکتا اور اگر علی الخصوص تصور بالکنہ کی نفی مطلوب ہے تو تحصیل حاصل ہے کیونکہ تصوّر بالکنہ بواسطۃ الذاتیات ہوتا ہے اور حد اصطلاحی کی نفی سے نفی ذاتیات ہو چکی ہے۔ اس سے تصوّر بالکنہ کی نفی بھی از خود ہو جائے گی۔ اس اعتراض کو دفع کرنے کی خاطر تعیین مراد کرتے ہوئے کہا ای بالکنہ لامتناع التحدید ولا بکنہہ یعنی تصور مطلق کی نفی مراد نہیں۔ اور نہ صرف تصوّر بالکنہ کی بلکہ عام سے خاص اور خاص سے عام مُراد ہے یعنی تصوّر بالکنہ وبکنہہ کی نفی مراد ہے اور تصور بالکنہ کی نفی کا حوالہ امتناع تحدید پہ کر دیا اور بکنہہ کی نفی یہاں بالدلائل بیان فرمائی۔ اوّلاً اقسام تصور کی تفصیل سنئے اگر تصور شئ بالذاتیات کیا جائے تو پھر خالی نہیں یا تو ذاتیات مرآۃ اور آلہ ہوں گی۔ ملاحظہ شئ کے لئے یا نہیں شق اوّل تصور بالکنہ ہے اور ثانی بکنہہ تصور بکنہہ کا یہی مفہوم معروف عندالناس ہے۔ اور اگر تصوّر شئ بالعرضیات ہو تو پھر یا تو عرضیات مرآۃ اور آلہ ہوں گی۔ اور مقصود بالذات وہی شئ ہوگی یا مرآۃ اور آلہ نہیں ہوں گی بلکہ یہی عرضیات مقصود بالذات ہونگی۔ پہلی صورت تصوّر بالوجہ اور ثانی بوجہہ ہے۔ اب تصوّر بالکنہ کی نفی کا حوالہ امتناع تحدید پہ کرنا اور بکنہہ کی نفی کو الگ طور پہ بیان کرنا یہ تفریق قابل اعتراض ہے

کیونکہ دونو تصور ذاتیات کے ساتھ ہوتے ہیں صرف مرآۃ اور عدم مرآۃ کا فرق ہے ۔ تو جب امتناع تحدید میں باری تعالےٰ سے اجزائے ذاتیہ کی نفی ہو چکی ہے تو پھر دونوں قسم تصوّر کے امتناع تحدید سے ممتنع قرار پائیں گے ۔ پھر یہ تفریق کیوں ہے تو اس کا جواب دینے کیلئے قال فی الحاشیۃ ولا بکنہہ ای حضور الشیئ بنفسہ للعاقل الخ اس کے اندر تصوّر بکنہہ کی توضیح کر رہا ہے تاکہ اعتراض سابق مرتفع ہو جائے خلاصہ یہ کہ تمثل شیئ بنفسہ للعاقل یہ دو طریقہ پر ہوتا ہے ۔ ایک یہ کہ تمثل الشیئ بنفسہ یعنی وہ شیئ بنفس خود متمثل اور مرتسم فی الذہن ہو اور کسی ایسی صورت کا واسطہ نہ ہو جو مرآۃ بنے اور یہ تمثل علی طریقۃ الاجمال ہو ۔ جیسے انسان جو درجہ محدود میں ہے بنفس خود مرتسم فی الذہن ہو بصورۃ اجمالی ہو اور یہ تصوّر بکنہہ بسائط اور مرکبات دونوں کا ہو سکتا ہے اللہ تعالےٰ سے اسی تصوّر بکنہہ کی نفی مطلوب ہے ۔ دوسرا تمثل حدہ فی الذہن یعنی اسی شیئ کی حد تفصیلی مرتسم فی الذہن ہو لیکن یہ مرآۃ اور آلہ نہ بنے یہ تصوّر بکنہہ معروف عند الناس ہے اس کا تعلق صرف مرکبات کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کی نفی از باری تعالےٰ امتناع تحدید سے ہو جاتی ہے اور یہ دونوں قسم علم بکنہہ حصولی وارتسامی کہلاتے ہیں اور علم بکنہہ حضوری بھی ہوتا ہے ۔ وہ یہ کہ نفس شیئ کی حقیقت بذاتِ خود ذہن میں حاضر ہو جائے ۔ اور ارتسام صورت نہ ہو ۔ بلکہ خود نفس شیئ اور حقیقۃ شیئ کا حضور ہو باری تعالےٰ کی ذات کا تصوّر بالوجہ اور بوجہہ بالاتفاق صحیح ہے اور واقع ہے اور اللہ تعالےٰ کی ذات کا تصوّر بالکنہ وبکنہہ بالمعنی المعروف یعنی بالذاتیات ناممکن ہے نہ یہ خود واجب تعالیٰ کو حاصل ہے ۔ نہ کسی ممکن کو کیونکہ جب ذاتیات کا ہونا ممتنع قرار پا چکا ہے ۔ تو ممتنع بالذات تحت القدرہ نہیں اسکا علم بکنہہ بالمعنی الغیر المعروف جس کا بسائط کے ساتھ تعلق ہو سکتا ہے ۔ واجب تعالےٰ کو اپنی ذات کا یہ علم علی الطریقۃ الحضوری الشروقی حاصل ہے ۔ اور ممکن کو یہ علم باری تعالیٰ کی ذات کا علی طریقۃ الحضور حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ علم حضوری کے لئے علاقات ثلث میں سے کسی ایک کا ہونا شرط ہے ۔ اور ممکن کو کوئی بھی حاصل نہیں ہے ۔ ایک یہ کہ عالم و معلوم کے مابین عینیۃ ہو دوسرا یہ کہ عالم علۃ ہو اور معلوم معلول ہو تیسرا یہ کہ عالم منعوت ہو اور معلوم اسکی نعت و وصف ہو اور ان میں سے کوئی علاقہ موجود نہیں پھر ممکن کیسے واجب تعالیٰ کی ذات کا علم علی طریقۃ الحضور حاصل کر سکتا ہے ۔ اور ایک چوتھا علاقہ علم حضوری کا صرف عند الاشراقیین ہے جسے مصاحبۃ کے نام سے موسوم کرتے ہیں جس کا معنی ہوتا ہے عدم الحجاب بین العالم والمعلوم اور یہ بھی بین الواجب والممکن ناممکن ہے لو کشف الحجاب لا یبقی مخلوق الا احترق باقی رہا یہ کہ ممکن کو باری تعالیٰ کا علم بکنہہ بالمعنی الغیر المعروف علی طریقۃ الحصولی جو کہ بالبسائط متعلق ہوتا ہے اس کی نفی شرح میں بالدلائل مذکور ہے ۔ اب ایک اعتراض قبل از نفی العلم بکنہہ سُن لیں وہ یہ کہ علم بالکنہ کی نفی کا حوالہ جو امتناع تحدید پر کیا ہے وہ اس کی نفی کے لئے کافی اور وافی نہیں ہے کیونکہ علم بالکنہ دو قسم ہے ایک علم الشیئ بواسطۃ اجزائہ کلاً او بعضاً کما فی الحد التام او الناقص والثانی علم الجزئیات بواسطۃ النوع وامتناع القسم الثانی لا یعلم من امتناع التحدید جوابہ انّ القسم الثانی لیس علماً فی الحقیقۃ لان النوع لا یکون واسطۃ فی العلم بالجزئیات بل ھو واسطۃ فی الالتفات لان الجزئیات لو کانت مجھولۃً من حیث الماھیۃ

النوعية فلو كان النوع كاسبًا لهما يلزم كون الشئ كاسبا لنفسه ولو كانت مجهولةً من حيث الشخصية فالعلم بها احساسي والعلم بالنوع تعقلي فالاول لا يكتسب من الثاني فثبت ان النوع لا يكون واسطةً في علم الجزئيات قوله ولا بكنهه فانه لما كان وجوده وسائر صفاته عين ذاته تصوّر بکنہہ حصولی وارتسامی کی نفی کر رہا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی حقیقۃ بسیطہ کسی کے ذہن میں مرتسم اور حاصل نہیں ہو سکتی، اور اس مسئلہ کی مدار مقدمات ثلثہ پر ہے (اوّل) یہ کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اور اس کے تمام صفات عین ذاتِ باری تعالیٰ ہیں کیونکہ اگر صفات کمالیہ زائد از ذات ہوں اور عارض ہوں تو پھر لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ درجہ ذات میں ان صفات کمالیہ سے خالی ہو کیونکہ زائد ہو کر عارض کے درجہ میں ہوں گی اور عارض بحیثیت عارض ہونے کے متاخر عن ذات المعروض ہوتا ہے۔ اس لئے ذات بدرجہ ذات ان سے خالی قرار پائے گی، جو کہ باطل ہے، یہ واضح رہے کہ عینیۃ صفات سے مراد یہ نہیں ہے کہ مفہوم صفات باری تعالیٰ کی ذات پر محمول بحمل اوّلی ہوں گے جو عینیۃ فن منطق میں استعمال ہوتی ہے۔ بلکہ عینیۃ حکمیہ مراد ہے جس کا معنی یہ ہے کہ مفہوم صفات کے صادق آنے کے لئے صرف باری تعالیٰ کی ذات مقدس ہی مصداق ہے اور وہی ذاتِ مقدس وحدہ اس کے مصداق اور منشا ہونے کے لئے کافی ہے یہ نہیں کہ صفات کے صادق آنے کے لئے ذاتِ باری تعالیٰ میں کوئی امر زائد از ذات موجود ہے جو ان صفات کے لئے منشا صدق بنے قاضی مبارک نے اس ضابطہ اُولیٰ کی طرف لما کان وجودہٗ الخ سے اشارہ کیا ہے (ثانی) وجود شئ خواہ وجود خارجی ہو یا ذہنی مبطل اور مفسد حقیقۃ نہیں ہوتا بلکہ محصل اور مثبت حقیقۃ ہوتا ہے یعنی جب شئ کو وجود لگتا ہے، تو اس شئ کی ذات اور ذاتیات محفوظ رہتے ہیں، یہ نہیں ہو سکتا کہ وجود لگنے سے اس شئ کی ذات یا ذاتیات اس سے منفک اور جدا ہو جائیں، ورنہ تو پھر وجود نے اس شئ کو موجود نہ کیا بلکہ اس شئ کے مبائن فی الحقیقۃ کو موجود کیا جو کہ باطل ہے۔ اسی ضابطہ میں یہ بھی درج ہے کہ جو شئ عین ذات قرار پائے گی وہ بھی بوقت موجود ہونے کے منفک نہیں ہو سکے گی، اس لئے کہا جاتا ہے۔ کہ ذات شئ اور اس کے ذاتیات ہر ظرف میں خواہ ظرف خارج ہو یا ذہن محفوظ رہتے ہیں، اس ضابطہ ثانیہ کی طرف قاضی مبارک نے اپنی عبارت لامتناع انسلاخ الذات والذاتيات عن الموجودية میں اشارہ کیا (ثالث) وجود خارجی اور وجود ذہنی وجودان متقابلان لاختلاف لوازمها فان الاول اصلي يترتب عليه الاثار الخارجية والثاني ظلي يترتب عليه الاثار الذهنية ولا يترتب عليه الاثار الخارجية فلا يجتمعان في شئ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ اس ضابطہ ثالثہ کی طرف قاضی مبارک نے وجود ذہنی کو غیر اصلی اور ظل الوجود العینی ای لا یترتب علیہ الاثار الخارجیۃ کہہ کر اور وجود خارجی کو وجود اصلی ای یترتب علیہ الاثار الخارجیۃ الاصلیہ کہہ کر اشارہ کیا، قاضی مبارک نے تصور بکنہہ کی نفی پر قضیہ شرطیہ کے ساتھ استدلال کیا ہے، مقدمہ اولیٰ کو بطور مقدم استعمال کیا ہے بقوله لما كان وجوده الخ اور اپنے مدعیٰ

یعنی امتناع تصور بکنہہ کو بطور تالی کے استعمال کیا اور کہا امتناع حصولہ فی الذہن مقدم تو ضابطہ اولیٰ کے طور پر ثابت ہو چکا ہے۔ اگر مزید براہین اس پر مطلوب ہوں تو حکمۃ الٰہیہ کیطرف رجوع کریں اور ملازمہ یعنی لزوم تالی للمقدم پر استدلال پیش کرتے ہوتے کہا اذ لو ارتسم لکان بما ھو موجود الخ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ذات باری تعالیٰ مرتسم اور حاصل فی الذہن ہو تو اسوقت وجود خارجی ذات باری تعالیٰ سے منفک اور منسلخ نہیں ہوگا ورنہ ضابطہ ثانیہ کے خلاف ہوگا۔ اور قاضی مبارک نے لامتناع انسلاخ الذات والذاتیات عن الموجودیۃ کہہ کر باری تعالیٰ کے وجود ذہنی سے وجود خارجی کا انفکاک ممتنع قرار دے دیا۔ بہر حال وجود خارجی چونکہ عین ذات ہے۔ اس لئے وجود ذہنی اس کے لئے مبطل نہیں ہو سکتا تو لامحالہ موجود فی الذہن ہونے کی حیثیت سے موجود فی الخارج بھی قرار پائے گا۔ تو گویا ایک ہی جہت سے موجود فی الاعیان بھی اور لا فی الاعیان بھی معاً قرار پائے گا۔ چونکہ فی الذہن ہونے کے وقت موجود فی الخارج بھی ہے۔ لہٰذا اسی جہت سے موجود فی الاعیان ہوا اور موجود فی الذہن ہونے کے لحاظ سے موجود فی الاذہان قرار پائے گا اور موجود فی الاذہان موجود لا فی الاعیان سے خاص مطلق ہے اور لا فی الاعیان عام مطلق کیونکہ ہر موجود فی الذہن لا فی الاعیان ہے اور ہر لا فی الاعیان موجود فی الاذہان نہیں کیونکہ معدوم مطلق پر لا فی الاعیان صادق آتا ہے اور موجود فی الذہن صادق نہیں آتا لہٰذا موجود فی الاذہان ہونے کے وقت لا فی الاعیان قرار پائے گا۔ لانّ صدق الخاص مستلزم لصدق العام۔ یہ ضابطہ ثالثہ کے خلاف ہے کیونکہ اسوقت صدق متقابلین بیک وقت اور ایک ہی حیثیت اور ایک ہی جہت سے لازم آ رہا ہے جو کہ غلط ہے۔ گویا اس وقت یترتب علیہ الآثار الخارجیہ ولا یترتب علیہ الآثار الخارجیہ صادق آ رہا ہے۔ عبارت قاضی کا ترجمہ مفہوم خیز یوں ہوگا۔ بما ھو موجود کے اندر ما مصدریہ ہے اور اگلا جملہ بتاویل مصدر ہے۔ اذ لو ارتسم الخ اس لئے اگر ذات باری تعالیٰ مرتسم فی الذہن ہو تو لکان ای الواجب بما ھو موجود ای باعتبار موجودیتہ بوجود غیر اصلی ای ذہنی ہو ظل الوجود العینی موجوداً متاصلاً یہ خبر کان ہے موجوداً متاصلاً سے مراد موجود بوجود خارجی ہے یعنی واجب تعالیٰ باعتبار موجود فی الذہن ہونے کے موجود بوجود اصلی و خارجی قرار پائے گا۔ کیونکہ انسلاخ ذات عن الموجودیۃ ممتنع ہے اور وجود خارجی چونکہ عین ذات ہے اس لئے موجودیت بوجود ذہنی سے منفک نہیں ہوگا۔ فیکون یعنی اسی وجود کے ساتھ جس سے حاصل فی الذہن ہے واقع فی الاعیان اور لا فی الاعیان معاً قرار پائیگا جو کہ باطل ہے اور یہ باطل ذات باری تعالیٰ کے ارتسام فی الذہن سے لازم آیا ہے اس لئے ارتسام فی الذہن جو ملزوم ہے وہ بھی باطل ہوگا۔ لا تیصور بکنہہ کے ساتھ تصور بکنہہ کی نفی صحیح قرار پائے گی۔ وکذا بما ھو حاصل فی الاعیان یعنی باری تعالیٰ اس وجود کے ساتھ جس سے موجود فی الخارج ہے اسی کے ساتھ بھی موجود فی الاعیان ولا فی الاعیان معاً قرار پائے گا۔ اور اس کی مدار اس پر ہے کہ باری تعالیٰ کے جمیع صفات اور جس کے ساتھ اس کا متصف ہونا صحیح ہے سب عین ذات ہیں تو اس کا وجود ذہنی کے ساتھ متصف ہونا صحیح ہو تو یہ وجود ذہنی بھی عین ذات

قرار پائے گا۔ اور موجود فی الخارج ہونے کے وقت وجود ذہنی کا انفکاک وانسلاخ ممتنع ہوگا ورنہ ضابطہ ثانیہ کے خلاف ہوگا۔ اس لئے وجود خارجی کے ساتھ متصف وموجود ہونے کی حیثیت سے موجود فی الاعیان ولافی الاعیان معاً قرار پائیگا جوکہ باطل ہے۔ اور یہ باطل ارتسام فی الذہن سے لازم آیا ہے لہٰذا ارتسام فی الذہن باطل ہوگا۔ فثبت مطلوبنا قولہ ولان ماھو فی الذھن مع تقررہ فی الاعیان دلیل اٰخر علی استحالۃ حصولہ تعالیٰ فی الذھن حاصل یہ ہے کہ جو شئی موجود فی الخارج ہونے کے ساتھ موجود فی الذہن بھی ہو توان موجودین یعنی موجود خارجی وموجود ذہنی کے درمیان ماہیۃ مشترکہ ہوتی ہے کیونکہ حصول اشیاء بانفسہا ہوتا ہے۔ اس لئے موجود خارجی اور موجود ذہنی کے درمیان ایک ماہیۃ مشترکہ ہوگی اوران موجودین کے درمیان مابہ الامتیاز تشخص اور وجود ہوتا ہے کہ موجود خارجی کے اندر تشخص اور وجود خارجی ہوتا ہے۔ اور موجود ذہنی میں وجود اور تشخص ذہنی ہوتا ہے۔ جوان کے مابین موجب امتیاز ہوتا ہے۔ جیسے انسان موجود فی الخارج ہے اور متصور ہوکر موجود فی الذہن بھی ان موجودین کے درمیان ماہیۃ انسانیۃ علی سبیل السویہ مشترک ہے۔ اوران موجودین کے درمیان امتیاز وجود اور تشخص سے ہوگا۔ موجود خارجی میں وجود وتشخص خارجی ہوگا جو موجود ذہنی میں نہیں ہوگا اور موجود ذہنی میں وجود وتشخص ذہنی ہوگا۔ جو موجود خارجی میں نہیں ہوگا۔ یہ موجب امتیاز بین الموجودین ہے۔ چونکہ باری تعالیٰ کا وجود وتشخص عین ماہیۃ ہے تو وہ موجود فی الخارج ہونے کے ساتھ موجود فی الذہن نہیں ہوسکتا۔ ورنہ مابہ الامتیاز اور مابہ الاشتراک متحد ہوجائے گا۔ جوکہ باطل ہے۔ کیونکہ موجب امتیاز جب مابہ الاشتراک کے ساتھ متحد ہوگیا تو امتیاز قائم نہیں رہ سکتا اور یہ باطل ارتسام فی الذہن سے لازم آیا لہٰذا ارتسام ذہنی باطل ہوگا ھذا ھو المطلوب من قولہ لا یتصور وقد نقل عن ارسطو انہ قال یہ جواب سوال ہے سوال یہ کہ ارسطو سے اس مدعیٰ پر ایک دلیل منقول ہے جوکہ متعلمین کے لئے سہل الفہم ہے اس کو ترک کرکے قاضی کا متعسر الفہم دلائل کو اختیار کرنا ترجیح مرجوح ہے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا وھو کما تری کلام خطابی دلیل ارسطو کا حاصل یہ ہے اس نے اس مطلوب کو ایک دلیل قیاسی سے ثابت کیا کہ محسوسات میں شمس انور اور زیادہ روشن ہے۔ اوراس کا ادراک حس بصر سے نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ شمس کے اندر نورانیت اور جلاء اتنا زیادہ ہے کہ آنکھ پر دہشت اور حیرت طاری ہو جاتی ہے۔ جواس کو تمام اور پورے ادراک سے مانع ہوجاتی ہے اسی طرح باری تعالیٰ کی ذات معقولات میں انور المعقولات ہے۔ اور عقل جو معقولات کے ادراک کا آلہ اور ذریعہ ہے باری تعالیٰ کی ذات کے ادراک کرنے میں اس پر وحشت اور حیرت طاری ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ ادراک نہیں کرپاتا اوراس کے ادراک سے عاجز ہوجاتا ہے اس کو قاضی مبارک نے کلام خطابی ای یستعمل فی الخطابۃ ولا یصح ان یستعمل فی العقلیات کہہ کر رد کر دیا اوراس کے خطابی ہونے کی وجہ اپنے حاشیہ میں پیش کی کہ لا یخفی علیک ان ھھنا قیاسین الخ ایک کہ اللہ تعالیٰ کو ایک محسوس یعنی شمس پر

قیاس کیا اور دوسرا یہ کہ عقل کو حس بصر پر اور یہ دونوں قیاس مع الفارق ہیں کہ مقیس اور مقیس علیہ میں کوئی علاقہ جامعہ موجود نہیں جو موجب یقین ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کا نہ تو کوئی شبیہ ہے اور نہ مثیل لیس کمثلہ شیئ لہذا شمس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور اسی طرح عقل ایک قوۃ مجردہ ہے۔ اور حس بصر قوۃ جسمانیہ مادیہ ہے اور یہ قیاس بھی درست نہیں ہے۔ ولو تم لدل علی عدم وقوعہ بفرض محال اس قیاس اور تشبیہ کو تام بھی قرار دیا جاوے تو یہ عدم وقوع پر دلالت کرتا ہے یعنی باری تعالیٰ کا ادراک واقع نہیں۔ اور امتناع پر دلالت نہیں کرتا جو کہ ہمارا مقصود ہے۔ کیونکہ ادراک شمس واقع نہیں لیکن اس کا ادراک از قبیل ممتنع تو نہیں ہے۔ اور باری تعالیٰ کی ذات کا ادراک بالعقل ممتنع ہے۔ لہذا مقصود بھی اس قیاس سے ثابت نہیں ہوتا اصل بات یہ ہے کہ ارسطو کا مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ادراکات عقل میں نہیں آسکتی اور یہ مسئلہ اس کے نزدیک بدیہی ہے استدلالی نہیں ہے لیکن عقول قاصرہ کے نزدیک یہ چیز مستبعد تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ انور الانوار ہے۔ اور اجلی من الواضحات ہے پھر اس کا ادراک کیوں نہ ہوسکے تو ارسطو اس قیاس کو بطور تنبیہ علی البدیہیات کے پیش کرکے اس استبعاد عقلی کا ازالہ کرنا چاہتا ہے اور یہ استدلال نہیں ہے کہ آپ اس پر اعتراض وارد کرنا شروع ہوجائیں فتامل قولہ ھذا اذا کان مبنیا للمفعول واذا بنی للفاعل فلان علمتہ الخ یہ احتمال سباق وسیاق کے منافی ہے کیونکہ ماسبق میں لایحد مجہول ہے۔ معروف نہیں ہے اب لایتصور کو صیغہ معروف قرار دینا اس کے منافی ہے۔ اور سیاق کلام بیان عظمت شان باری تعالیٰ اور اس کی تقدیس مع اظہار العجز ہے۔ اور یہ مبنی للمفعول کی صورت میں ہوسکتا ہے اور مبنی للفاعل میں اظہار عجز نہیں ہوتا لہذا مناسب سیاق نہیں ہے۔ اور یہ احتمال صرف اس لئے پیدا کیا جارہا ہے کہ مسئلہ علم باری تعالیٰ کو زیر بحث لانے کا ذریعہ بن سکے قولہ اعلم ان مسئلۃ علم الواجب مما تحیرت فیہ الافہام اس مقام پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ قاضی نے اصل علم باری تعالیٰ کا اثبات بالدلیل تو کیا نہیں اور اس کی تعیین کیفیۃ اور تعیین نحو کہ حضوری ہے یا حصولی ہے یہ طریق کار درست نہیں ہے کیونکہ پہلے اصل شیئ پیش کی جاتی ہے بعدہٗ تعیین کیفیۃ یہ تو بناءٌ بغیر اساس ہے قاضی نے اس کے جواب کیطرف اپنے منہیہ میں اشارہ کرتے ہوتے کہا۔ اعلم ان الحکماء والمتکلمین اتفقوا یعنی اصل علم کا اثبات محتاج الی البیان نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا عالم لذاتہ وغیرہ ہونا متفق علیہ بین الانام ہے۔ جو حمقا اس کے مخالف ہیں ان کا قول معتد بہ نہیں ہے تو یہ بناء بلا اساس نہیں ہے۔ بل بناءٌ علی اساس قدیم چنانچہ حکماء اور متکلمین اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم لذاتہ وغیرہ ہے۔ البتہ ایک طائفہ قلیلہ حکما کا ایسا ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے عالم ہونے کا انکار کرتے ہیں اور علم باری تعالیٰ کو تسلیم نہیں کرتے۔ اور وہ طائفہ اپنی طرف سے یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو نہیں جانتا اور جو اپنے آپ کو نہ جانے وہ غیر کو نہیں جان سکتا فاذا لم یعلم ذاتہ لم یعلم غیرہ اور لم یعلم ذاتہٗ پر دلیل

پیش کرتے ہوتے کہتے ہیں کہ علم یا اضافت ہے یعنی تعلق بین العالم والمعلوم کا نام علم ہے اور یہ تعلق ایک اضافت
بین المضافین ہے یا علم صفت ذات اضافت ہے۔ یعنی علم ایک وصف قائم بالعالم الموصوف ہے لیکن یہ وصف اور
صفت ذی اضافت و ذی تعلق ہوتی ہے جس کا تعلق بالمضافین المتعلقین یعنی بالعالم والمعلوم ہوتا ہے۔ اور اضافت
چونکہ ایک نسبت ہے جس کا تحقق طرفین کے تحقق پر موقوف ہے اللہ تعالیٰ اگر عالم بذات خود ہو تو پھر باری تعالیٰ
کی ذات میں ثینیت آئے گی تاکہ تحقق طرفین ہو یعنی ایک طرف عالم دوسری طرف معلوم حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات
میں ثنیت کسی قسم کی موجود نہیں ہے جب تحقق طرفین نہ ہو تو علم جو کہ اضافت بین العالم والمعلوم کا نام ہے اس کا تحقق بھی
نہیں ہو سکتا جب باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں تو غیر کا بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جو شخص کسی چیز کا علم رکھتا ہے
تو مستلزم ہے کہ اسے اپنے عالم بالشئ ہونے کا علم ہو۔ لان کل من یعلم شیئًا فھو یعلم انہ عالم
بذلک الشئ والالجاز ان یکون کل واحد منا عالما بالمجسطی والجفر وسائر العلوم
کلھا ولکن لا یعلم انہ عالم بھا فاذا کان کذلک فالعلم بالغیر یستلزم العلم
بالنفس لانہ موضوع فی قضیۃ انا عالم والعلم بالموضوع شرط لصدق القضیۃ
الموجبۃ واللازم ای العلم بالنفس باطل فالملزوم کذلک ای العلم بالغیر ایضا
باطل و افاضۃ الممکنات منہ ان حقا پر اعتراض واقع ہوتا تھا۔ یہ اس کا جواب ہے خلاصہ اعتراض
یہ کہ اگر باری تعالیٰ کو علم بالاشیاء نہیں ہے تو پھر ان اشیاء ممکنہ کا افاضہ اور ایجاد اللہ تعالیٰ سے کیسے ہو رہا ہے
کیونکہ ایجاد الموجودات علم بالموجودات کو مستلزم ہے جب تک کسی چیز کا علم نہ ہو اس کو موجود کرنا ناممکن ہے تو اسکا
جواب دیتے ہوتے انہوں نے کہا کہ باری تعالیٰ سے افاضہ اور فیضان ممکنات ایسے ہے جیسے شمس سے افاضہ
ضوء ہوتا ہے۔ اور شمس کو اس افاضہ شدہ ضوء کا کوئی علم نہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ سے فیضان ممکنات بلا علم و شعور
ہے۔ قولہ وبطلان ھذا القول اظھر ای من کل شئ وابعد من ان یتصدی احد
لابطالہ بالدلیل ——— المقدس عن الاضافۃ لان علمہ تعالیٰ حضوری وعین
ذاتہ تعالیٰ واستدلوعلی کونہ تعالیٰ عالما بوجوہ الاول علم موجود بما ھو موجود
کے لئے صفت کمال ہے۔ اور جو چیز موجود بما ہو موجود کے لئے صفت کمال ہے باری تعالیٰ کا اس سے متصف ہونا
واجب اور لازم ہے لان اللہ تعالیٰ اصل الموجودات لہذا اللہ تعالیٰ ضرور متصف بالعلم ہو گا صغریٰ
واضح ہے کیونکہ جو موجودات علم کی صلاحیت نہیں رکھتے وہ انقص الموجودات ہیں جیسے جمادات۔ نباتات۔ حیوانات جو کہ
ذوی العقول اور ذوی العلم نہیں ہیں پھر انسان جو صلاحیت علم رکھنے کے باوجود علم سے خالی ہو اور متصف
بالجہل ہو تو وہ بنسبت عالم کے ناقص اور دنی شمار ہوتا ہے کبریٰ یعنی جو چیز موجود بما ہو موجود کے لئے صفت کمال ہو

وہ اللہ تعالٰے میں ضرور موجود ہو گی کیونکہ اللہ تعالٰے اصل الموجودات اور اعلٰی من الموجودات کلھا ہے کیونکہ موجودات تین قسم پر ہیں ادنٰی درجہ وہ ہے جو موجود بایجاد غیر ہے اور وجود بھی زائد از ماہیۃ اور اس کا انفکاک عن الوجود درست ہے جیسے وجود ممکنات ماسوی المجردات اوسط درجہ وہ ہے جو موجود بایجاد الغیر ہے اور ایسے وجود کے ساتھ متصف ہے جو اس کی ماہیۃ سے مغائر تو ضرور ہے لیکن اس وجود کا انفکاک درست نہیں ہے جیسے عقول عشر یا افلاک کا وجود عند الحکماء۔ اور اعلٰی درجہ وجود کا وہ ہے جو موجود ہے ایسے وجود کے ساتھ جو اس کی ماہیۃ کا عین ہے ۔

ولیس ماھیتہ وراء الوجود وجود کے ان اقسام کو ضو کے ان اقسام پر قیاس کریں ۔ الارض القمر۔ الشمس موجود کے ساتھ بما ہو موجود کی قید معتبر ہے کیونکہ بعض اشیاء ایسی ہوتی ہیں جو موجود کے لئے بما ہو نوعٌ کی خصوصیت کے لحاظ سے کمال ہے وہ دوسرے نوع کے لئے وصف کمال نہیں ہے اگرچہ وہ نوع اوّل کے ساتھ مشارک فی الوجود بلکہ فی الجنس بھی ہوتا ہے ۔ جیسے حمار کے لئے زیادہ بوجھ اٹھانا باعث کمال ہے لیکن انسان کے لئے نہیں ہے۔ تو اس کے نہ ہونے سے انسان میں نقص نہیں آتا البتہ جو موجود بما ہو موجود کیلئے صفۃ کمال ہے۔ اس کا اصل الموجودات میں ہونا ضروری ہے والثانی یہ کہ ممکنات جتنا حِکَم اور منافع پر مشتمل ہیں جو بھی انکی طرف ادنٰی سی توجہ کرے وہ یقین کر لیتا ہے کہ ان کا صانع علیم قدیر حکیم ہے فان من رأی خطاً حسنًا وکانت الفاظہ غریبۃً نفیسۃً تدل علی معانٍ دقیقۃ علم ان کاتبہٗ عالمٌ قادر والثالث ان حقیقۃ العلم مابہ الانکشاف حقیقۃ علم صرف منشاء انکشاف کا نام ہے یعنی جو چیز کسی کے لئے مبدأ اور منشا انکشاف ہو وہ اسی چیز کا علم قرار پاتی ہے۔ بحضور المعلوم لدیہ الحضور بمعنی الوجود والجار والمجرور خبر لمبتدا محذوف ای وھو وجود المعلوم لدی العالم ای الانکشاف بسبب وجود المعلوم للعالم یعنی معلوم کا وجود عند العالم ہو یہ شرط انکشاف ہے وذلک لوجودہ بالفعل الخ یہاں عالم کے شرائط کی طرف اشارہ کر دیا ایک یہ کہ عالم موجود بالفعل ہو نہ بالقوہ دوسرا یہ کہ اس کا وجود لنفسہ ہو لغیرہ نہ ہو جیسے اعراض کا وجود لغیرہ ہوتا ہے یوں ہو تیسری شرط تجرد عن المادہ کی ہے جس کا یہاں ذکر نہیں کیا البتہ شرح میں موجود ہے ان شرائط کے بعد معلوم لدی العالم موجود ہو کر منکشف ہو جاتا ہے باری تعالٰے چونکہ اقصی مراتب فعلیتیہ میں ہے بالقوہ کا شائبہ تک نہیں ہے ۔ نہ من حیث الذات والوجود اور نہ من حیث الصفات اور اس کے سب کمالات بالفعل ہیں کوئی حالۃ منتظرہ نہیں ہے اور اسی طرح موجود لنفسہ کے بھی اقصٰی مراتب میں ہے وہ اپنے وجود میں کسی محل وغیرہ کا بلکہ کسی چیز کا محتاج نہیں جیسے اسکی تفصیل شرح میں موجود ہے لہذا وہ منکشف بنفسہ لنفسہ ہوگا۔ ولکنھم اختلفوا فی ان علمہ تعالٰی لغیرہ سبب اختلاف اور تحیر یہ ہے کہ علم کا تعلق معدوم محض اور لاشئ محض کے ساتھ نہیں ہوسکتا ۔ اور تمام ممکنات ازل میں معدوم محض تھے

اوران کو کسی قسم کا تحقق حاصل نہیں تھا تو ازل میں ان کے ساتھ باری تعالے کا علم کیسے تعلق پکڑ سکتا ہے حالانکہ یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالے عالم بالاشیا فی الازل ہے لہذا اس کی تعیین کیفیۃ میں ان کا اختلاف ہے معتزلہ ادھر چلے گئے کہ معدومات کو ازل میں وجود تو حاصل نہیں ہے البتہ درجۂ ثبوت حاصل ہے اور یہ ثبوت تعلق علم کے لئے کافی ہے تو یہ ثبوت المعدومات فی الازل کے قائل ہوتے۔ اور مشائیہ حضرات اتحاد العاقل والمعقول وحدۃ العالم والمعلوم کی طرف چلے گئے ارسطو اور اس کے اتباع کا شیخین الفارابی وابن سینا ادھر چلے گئے کہ اللہ تعالے کا علم بالاشیا حصولی یعنی بواسطۃ الصور ہے اور یہ صور قائم بذات اللہ تعالے ہیں کیونکہ علم صفۃ ہے اور صفۃ کا قیام بالموصوف ضروری ہے۔ افلاطون نے بھی یہی قول کیا ہے لیکن صور کو قائم بذات اللہ تعالیٰ نہیں مانتا بلکہ یہ صور قائم بنفسہا ہیں، یعنی خود بخود قائم ہیں۔ اشراقیہ ادھر چلے گئے کہ اللہ تعالے کا علم حضوری ہے اور یہی قاضی کے نزدیک حق ہے متکلمین میں سے بعض حضرات علم نام اضافۃ کا رکھتے ہیں اور بعض صفۃ ذات اضافۃ کو علم کہتے ہیں باقی رہا تحقق اضافۃ کے لئے تحقق طرفین تو اس بارہ میں علم بذاتہ تعالے کے متعلق تغایر اعتباری کو کافی سمجھتے ہیں۔ قاضی مبارک نے ان مذاہب میں سے صرف حصولی والوں کی تردید کر کے علم حضوری کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے لانہ ھوالمقصود من قولہ لایتصور اور باقی مذاہب کو قابل توجہ نہیں سمجھا اس لئے ان کے ساتھ کوئی تعرض نہیں کیا اعلم اَنّ مسئلۃ علم الواجب سے الی قولہ فحقیقۃ العلم نفیٌ للعلم الحصولی من اللہ تعالیٰ ومن قولہ فحقیقۃ العلم الی قولہ وجملۃ الجائزات اثبات للعلم الحضوری لہ تعالیٰ بنفسہ تعالیٰ ومن قولہ جملۃ الجائزات اثبات العلم الحضوری لہ تعالیٰ بالممکنات قولہ فذھب البعض الی الخ یہ وہی ارسطو اور شیخین کا مذہب ہے والبعض الاٰخر لما را والخ یہ افلاطون ہے چونکہ اللہ تعالے کے اندر تکثر بحسب الذات وبحسب الصفات محال ہے اگر صور علمیہ کو قائم بذات اللہ تعالے کہا جاتے تو تکثر فی الصفات لازم آتا ہے جو کہ ان کے نزدیک محال ہے کیونکہ تعدد قدماً لازم آجاتے گا۔ آخر یہ صور قائمۃ بذاتہ تعالیٰ صفات کثیرہ ہو کر قدیم ہوں گی تاکہ قیام الحوادث بذاتہ تعالے نہ آتے اس لئے افلاطون نے ان صورکے قائم بنفس خود ہونے کا قول کیا ہے اور قائم بنفس خدا نہیں مانتا اس لئے کہا کہ اللہ تعالے کا علم بواسطۂ صور مجردہ کے ہے جو قائم بذاتہا ہیں لا بذاتہ تعالیٰ ھی المثل الافلاطونیہ یہ ایک تشنیعی قول ہے جو افلاطون کی شناعت ظاہر کرنے کے لئے ضرب المثل ہو چکا ہے۔

قولہ فی الحاشیۃ یمکن ان یقال افلاطون چونکہ ایک بڑا آدمی ہے اور یہ قول علم باری تعالے کے متعلق جو اس نے کیا ہے صریح البطلان ہے۔ لہذا قاضی نے اس کی تاویل کر کے قول صحیح کیطرف لانے کی سعی فرمائی ہے یعنی افلاطون کی مراد صور سے خود نفس اشیاء ہیں جیسا کہ علم حضوری میں خود نفس اشیاء بلا واسطۃ الصور حاضر ہوتی

ہیں۔ یہاں بھی یہی مراد ہے۔ کہ خود نفس اشیا۔ حاضر ہیں باقی رہا اطلاق صور علی الاشیا تو اس کے متعلق کہا یہ باعتبار حضور علمی کے شائع ذائع ہے یعنی مبطرح حضور صور علم اور انکشاف کا فائدہ دیتا ہے۔ اسی طرح خود نفس اشیا کا حضور بھی انکشاف کا فائدہ دیتا ہے۔ تو اسی اشتراک کیوجہ سے صور بول کر نفس اشیا۔ مراد لی جاتی ہیں پھر اعتراض واقع ہوتا ہے۔ کہ اگر نفس اشیا مراد ہیں پھر سب مجرد عن المادہ تو نہیں ہیں پھر مجردۃً کا قول کیسے صحیح ہوگا تو اس کا جواب دیا کہ مجردۃً سے مراد عدم تغیر ہے یعنی مادہ ہی ایسا جوہر ہے جو تغیرات کو قبول کرتا ہے۔ اور جو چیز مادہ سے پاک ہوتی ہے۔ وہ قابل تغیر نہیں ہوتی اور یہ اشیاء جو اللہ تعالٰے کے ہاں حاضر ہیں اگرچہ فی حد ذاتہ قابل تغیر ہیں لیکن اس حضورِ علمی عند اللہ تعالٰے کے معاملے میں قابل تغیر نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالٰے کا علم تغیر سے پاک ہے۔ اس لئے مجردۃً کہا اور عدم تغیر مراد لیا پھر اعتراض واقع ہوتا تھا کہ اگر نفس اشیا مراد ہیں تو اشیا میں بعض جواہر ہیں اور بعض اعراض اور اعراض تو قائم بذاتہا نہیں ہوتے بلکہ قائم بالمحل ہوتے ہیں پھر قائمۃً بذاتہا کا قول علی الاطلاق کیسے صحیح ہوگا۔ تو اس کی تاویل کرتے ہوتے کہا کہ قیام بذاتہا سے مراد یہ ہے کہ یہ اشیا قائم باللہ تعالیٰ نہیں ہیں اور اللہ تعالٰے کے ساتھ قائم نہ ہونے کے بعد اگر اپنے محل کے ساتھ قائم ہوں تو یہ قیام بذاتہا کے منافی نہیں گویا تئیدھا علم حضوری ہو گیا لیکن اس تاویل کے بعد پھر بھی یہ علم تفصیلی پر صادق آتا ہے۔ اور علم اجمالی پھر بھی اس سے خارج رہے گا۔ کیونکہ وہ تو باری تعالٰے کا عین ہے اشیاء کا عین نہیں۔ الا ان یکون مرادہ بالصور نفس تلک الاشیاء الموجودۃ بالوجود سواء کان اجمالیاً او تفصیلیاً فلا یخرج عنہ العلم الاجمالی قولہ اقول تلک الصور الموجودۃ ھذا ردٌّ علی القولین السابقین چونکہ دونوں قول اس امر میں مشترک ہیں کہ اللہ تعالٰے کا علم بالاشیا۔ بواسطۃ الصور ہے اس لئے اس امر مشترک پر رد کیا جا رہا ہے تاکہ ایک ہی تردید سے دونوں قول رد ہو جائیں اس لئے کہا کہ یہ صور موجودہ جو واسطہ فی العلم ہیں خواہ قائم بذاتہا ہوں کما ہو قول افلاطون یا قائم بذاتہ تعالٰے ہوں کما ہو قول ارسطو تو یہ صور یا واجب لذاتہا ہوں گی۔ یہ تو محال ہے کیونکہ صور تو ممکنات کی ہیں۔ پھر یہ واجب کیسے ہو سکتی ہیں حالانکہ صورۃ کا ذی الصورۃ کے ساتھ تطابق ضروری امر ہے دوسرا یہ کہ اس صورت میں واجب لذاتہ صرف متعدد نہیں بلکہ غیر متناہی التعداد ہو جائیں گے کیونکہ معلوماتِ الٰہ غیر متناہی ہیں جتنا معلومات اتنا صور اور یہ سب واجبات ہوں گے جو کہ صریح البطلان ہے لہذا یہ شق تو باطل ہے یا یہ صور ممتنع ہوں۔ قاضی نے اس شق کو نہیں لیا کیونکہ یہ بدیہی البطلان ہے معدوم اور ممتنع منشاء انکشاف اور واسطہ فی العلم قطعاً نہیں ہو سکتا یا یہ صور ممکنات ہونگی پھر چونکہ ہر ممکن کی ذات اور وجود کا فیضان اور اس کا ایجاد من اللہ تعالٰے ہوتا ہے اسلئے ان صور ممکنہ کا فیضانِ وجود اور ایجاد من اللہ تعالیٰ ہوگا۔ والا فیحتاج اللہ تعالیٰ فی علمہ الی غیرہ وھو باطلٌ اور لامحالہ ان صور کے خلق و ایجاد سے پہلے باری تعالٰے کو ان صور ممکنہ کا علم ہوگا۔ بسبقت ذاتی

یا انفکاکی و زمانی یہ اس لئے کہ اگر عالم یا اس کے بعض موجودات قدیم ہیں تو علم الٰہی کی سبقۃ بسبقۃ ذاتیہ ہوگی ۔ اگر عالم بجمیع اجزائہ حادث ہے کما ھو الحق تو پھر اللہ تعالےٰ کا علم سابق بسبقۃ زمانیہ ہوگا اگر آپ اللہ تعالےٰ کا علم ان سے پہلے تسلیم نہ کریں تو پھر اللہ تعالےٰ کے اندر جہل آئے گا جو کہ بالاتفاق مستحیل ہے ۔ پھر یہ علم جو متعلق بالصور ہے اما بواسطہ صورِ اخری پھر ان صور ثانیہ کے اندر گفتگو ہوگی کہ ان کا علم بواسطہ صورِ اخرٰی فیتمادی الامر لا الی نہایۃ بالفعل تسلسل ہو جائے گا جو کہ باطل ہے ببراھین التطبیق والتضعیف والتضایف تسلسل سے بچنے کی خاطر یہ شق اختیار کرنی پڑے گی کہ یہ صور بلا واسطہ صورِ اخری بنفسہا منکشف ہوں گے بنفسہا منکشف ہونے کی مراد جیسے منہیہ میں واضح کیا بلا واسطہ صورِ اخری ہے یہ مراد نہیں کہ یہ صور خود مبداء انکشاف ہوں ورنہ فرّ الی ما فرّ منہ لازم آجائے گا ۔ کیونکہ صور کے علم بننے کی نفی کیجا رہی ہے اگر یہ صور منشاء انکشاف ہوں تو پھر یہ علم ہوجائینگی حالانکہ یہ غلط ہے جب یہ صور بلا واسطہ صورِ اخری منکشف ہوتیں تو ان کے ساتھ دو قسم کا علم تعلق پکڑتا ہے ایک وہ علم جو ان صور کے ساتھ ان کے موجود ہونے سے قبل تعلق پکڑتا ہے ۔ یہ علم فعلی اور اجمالی بسیط کہلاتا ہے ۔ یہ تو عین ذات باری ہے کیونکہ اس درجہ میں منشاء انکشاف خود ذات الٰہ ہے ۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ ممکنات اپنے وجود اجمالی میں متحد مع وجود الواجب ہیں جیسے امور انتزاعیہ کا وجود اپنے منشاء انتزاع کے وجود کے ساتھ متحد ہوتا ہے ۔ اسی کو قاضی مبارک نے کہا فمناط تعلقہا الاجمالی البسیط ھو ذاتہ تعالیٰ اور دوسرا علم تفصیلی ہے جو ان صور کے ساتھ حال وجودہا متعلق ہے ۔ یہ علم انفعالی اور تفصیلی کہلاتا ہے ۔ یہ خود ان صور کا عین ہے کیونکہ ان کا اپنا وجود تفصیلی بعلاقہ معلولیت خود بخود حاضر عند اللہ تعالےٰ ہے ۔ جو منشاء انکشاف ہوکر خود علم قرار پائے گا ۔ تو جیسے ان صور کو باری تعالےٰ کے ساتھ تعلق حاصل ہے اسی طرح کا تعلق خود نفس اشیاء ذی الصور کو باری تعالےٰ کے ساتھ حاصل ہے لہٰذا ان کا علم بھی اللہ تعالےٰ کو بلا واسطہ الصور ہوگا ۔ کیونکہ اشیاء اللہ تعالےٰ کے معلول ہیں اور وجود معلول عند العلۃ کافی للمعقولیۃ والانکشاف ہے لہٰذا ان کے علم کے لئے صور کا واسطہ لانا غلط ہے تو ثابت ہوا کہ ان اشیاء کا علم حصولی نہیں ہے

قولہ فی الحاشیۃ تحرزا عن الجہل ھذا بالنظر الخ باری تعالےٰ کا علم بالممکنات ممکنات کی خلق اور جعل سے پہلے ہے اس کو ثابت کرنے کے لئے دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں ایک مختص بالباری تعالےٰ ہے جو شرح کے اندر پیش کیگئی ہے یعنی یہ کہ خالق ممکنات چونکہ واجب تعالیٰ ہے اور وجوب تمام کمالات اور خیر کا بالاتفاق معدن ہے اور ہر نقص سے منزہ و مقدس ہے جہل چونکہ نقص ہے اس لئے بالاتفاق واجب تعالےٰ اس سے منزہ اور مقدس ہوگا ۔ لہٰذا واجب تعالےٰ کو ایجاد ممکنات سے قبل خالی از علم کہنا مستحیل ہے لہٰذا اللہ تعالےٰ کا علم سابق بسبقۃ ذاتیہ یا زمانیہ ضرور ہوگا اور دوسری دلیل اس مسئلہ کے ثابت کرنے کے لئے عام دلیل ہے واجب تعالےٰ کے ساتھ اسکی خصوصیت نہیں بلکہ اسکی

مدارجعل پر ہے یعنی کہا جاتا ہے کہ جعل مجہول اور جہل مجعول باطل ہے یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ کوئی شخص کسی چیز کا جعل تو کر دے
لیکن اسے اپنے مجعول کا علم نہ ہو چونکہ باری تعالےٰ جاعل ممکنات ہے اور ہر جاعل کو اپنے مجعول کا علم قبل الجعل ضرور
ہوتا ہے۔ لہذا باری تعالے کو ممکنات کی جعل درست سے قبل علم ضروری
ہوگا لیکن اس عام دلیل کے اندر یہ ضروری امر ہے کہ جاعل کے ساتھ قادر کی قید کرنی پڑے گی یعنی
جو جاعل اپنی قدرۃ اور اختیار کے ساتھ جعل کرے گا اس کے لئے قبل الجعل مجعول کا علم ہونا شرط ہے ورنہ تو
جاعل کا اطلاق مطلق فاعل اور مقتضی پر بھی آتا ہے خواہ وہ بلا علم اور بلا رویۃ ہی کیوں نہ ہو جیسے شمس افادہ ضوء کرتا ہے
اور ملزومات اقتضاء لوازم کرتے ہیں کاقتضاء النار الحرارۃ اب نہ شمس کو ضوء کا علم ہے نہ نار کو
حرارۃ کا لہذا اس دلیل عام کے اندر جاعل کے ساتھ قیدِ قادر ضروری ہے وانما اخترنا الوجہ المخصوص
یہ دفع سوال ہے وہ یہ کہ دلیل عام کے اندر فائدہ بھی عام اور کثیر ہوتا ہے بنسبتہ دلیل خاص کے لہذا قاضی مبارک کا
دلیل عام چھوڑ کر دلیل خاص کو اختیار کرنا ترجیح مرجوح ہے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ ہم نے وجہ مخصوص کو
اس لئے اختیار کیا ہے تاکہ اس توہم کا موقع نہ دیا جائے کہ باری تعالےٰ ان صور ممکنات کے لئے ایسے جاعل ہے
جیسے شمس برائے ضوء اور ان صور کا استناد الی اللہ تعالےٰ بصورت مجعولیت ایسے ہے جیسے استنادِ لوازم الی الملزومات ہے
لہذا علم کا سابق علی المجعولات ہونا کوئی ضروری نہیں ہے اور یہ لوگ ان صور علمیہ کا استناد الی اللہ تعالےٰ
بالایجاب لا بالاختیار کا قول کر دیتے کیونکہ صور علمیہ صفات کمالیہ میں سے ہے اور اللہ تعالےٰ صفات
کمالیہ کے ساتھ ان کے نزدیک متصف بالایجاب ہے لا بالاختیار تو اس توہم کو دفع کرنے کے لئے باری تعالےٰ
کا متصف بوصف القدرۃ والاختیار اور جاعل مختار ہونا ثابت کرنا پڑتا ہے جس سے یہ دلیل طویل الاذیال اور کثیر المشقۃ
ہو جاتی اس لئے اس دلیل عام کو ترک کر کے دلیل خاص کو اختیار کیا جو مشقۃ سے خالی ہے قولہ فی الحاشیۃ
فناط ذحفظہا اعلم ان للعلم الخ یعنی وہ علم جو سبب تعقل ومنشاء انکشاف ہوتا ہے اوسکے دو معنی ہیں
اگرچہ ان دو کے علاوہ تیسرا معنی علم مصدری کا دانستن ہے لیکن یہ منشاء انکشاف نہیں لہذا اس کے ساتھ حصر
فی المعنیین پر نقض وارد نہیں ہوگا بہر حال علم بمعنی منشاء انکشاف دو معنی پر اطلاق ہوتا ہے۔ ایک اجمالی جو کہ باری
تعالےٰ کا علم حقیقی کہلاتا ہے۔ اور اسی کے ساتھ باری تعالیٰ کو اشیاء کا پورا انکشاف ہے اور یہ واجب تعالےٰ کا
عین ذات ہے دوسرا علم تفصیلی یہ خود وجود الشئ المعلوم لدی العالم کا نام ہے یعنی شئی معلوم کے وجود کا عین ہے
وماھو صفۃ الکمال ھو الاول ھذا دفعٌ لما یتوھم ان العلم اذا کان وجود الشئ
المعلوم لدی العالم والاشیاء الممکنۃ کلہا حادثۃٌ فیلزم حدوث علمہ
تعالیٰ وعدم علمہ تعالیٰ قبل وجود الممکنات اور چونکہ ممکنات غیر ہیں ذاتِ الٰہ کا فیلزم
استکمالہ بالغیر واحتیاجہ الی الغیر فی صفۃ الکمال لان العلم صفۃ الکمال

ویلزم زیادۃ صفۃ العلم هذہ استحالات خمسۃ حاصل الدفع ان هذہ الاستحالات انما تلزم اذا کان العلم التفصیلی هو العلم الحقیقی ووصف الکمال للہ تعالیٰ والحال انہ لیس کذالک بل العلم الحقیقی ووصف الکمال للہ تعالیٰ هو العلم الاوّل ای الاجمالی الذی هو عین ذاتہ تعالیٰ لا عین وجود المعلوم الممکن

والمشهور ان الثانی هو الاول فی علمنا الخ یعنی مشہور یہ چلا آرہا ہے کہ جو علم بالمعنی الثانی ہے وہی علم بالمعنی الاوّل ہے۔ جب ہم اشیاء غائبہ کا علم کرتے ہیں یعنی جب ہم اشیاء غائبہ کا علم حاصل کرتے ہیں تو یہ ہمارا علم حقیقی اور منشاء انکشاف وہی علم بالمعنی الثانی ہے یعنی وجود الشئ المعلوم لدی العقل فبناءً علیہ علم کا معنی الصورۃ الحاصلۃ عند العقل یا الحاضر عند المدرک پیش کرتے ہیں قیل بعض حضرات کہتے ہیں کہ ہمارے اندر علم حقیقی اور منشا انکشاف حالتہ ادراکیہ ہے والحق قاضی مبارک کے نزدیک یہ دونو قول صحیح نہیں ہیں لہذا قاضی کے نزدیک جو حق ہے اس کو والحق کے ساتھ پیش کر دیا اور یہ واضح رہے کہ علم کے بارہ میں قاضی کا مسلک مختار بالکل جدید ہے۔ جو پہلے کسی نے اختیار نہیں کیا اس لئے اس کو متعدد بار پیش کرے گا۔ خلاصہ یہ کہ ہمارے عقول کا وجود نورانی ہے کیونکہ وہ مجرد عن المادہ ہے اور مادہ اصل ظلمۃ اور خفا ہے جب عقول تجرد عن المادہ رکھتے ہیں تو یہ نور ہیں اور ان کا یہی وجود نورانی علم اور منشا انکشاف ہے البتہ وجود الاشیاء لها ای للعقول بالانطباع ای بالارتسام شرط انکشاف ہے یعنی یہ کہ اشیاء کا مرتسم ہونا اور ان کے صور کا عند العقل حاصل ہونا شرط انکشاف ہے منشاء انکشاف نہیں ہے جیسے نور اور ضیا منشا انکشاف ہے لیکن منکشف وہ اشیاء ہوں گی جو اس نور اور ضوء کے تحت آئیں گی یہی حال عقل کے وجود نورانی کا ہے کہ یہی منشا انکشاف ہے۔ اور اسی کا نام علم ہے قول مشہور میں وجود اشیاء عند العقل جو درحقیقت شرطِ انکشاف تھا اس کو منشاء انکشاف قرار دے کر علم کہہ دیا۔ حالانکہ حقیقت اس کے خلاف ہے کما انها منکشفۃ عندہٗ سبحانہ یعنی جیسے اللہ تعالیٰ کے علم تفصیلی میں وجود اشیا لدی الواجب تعالیٰ علی طریق المعلولیۃ شرطِ انکشاف ہیں۔ اور حقیقۃً منشا انکشاف باری تعالیٰ کی ذات اور وجود نورانی ہے اسی طرح وجود اشیاء بالانطباع یعنی بارتسام صور ها شرط انکشاف برائے عقل ہے اور یہی حضور عند المدرک ہے منشا انکشاف اور علم حقیقی واجب تعالیٰ میں اور اسی طرح ممکن میں حقیقۃً عالم کا وجود نورانی ہے لاغیر پس اللہ تعالیٰ کا علم خواہ اس کی اپنی ذات کے ساتھ وابستہ ہو یا غیر کے ساتھ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا عین ہے کیونکہ اس کی ذات خالص وجود اور نور حق ہے۔ اور ممکن عالم ہو خواہ اپنی ذات کا یا غیر کا تو اس کا علم اس کا وجود نورانی ہے جو کہ مستند الی اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ ممکن کے وجود نورانی کا عطا کنندہ وہی ہے اور اسی وجود کا نام علم ہے۔ فتفکر فانہ الحق فتفکر کے ساتھ ایک وہم کا دفع کر دیا وهو انہ اذا کان العلم عبارۃ عن الوجود المجرد فلا یصح تقسیمہ الی الحضوری

والحصولی والی التصور والتصدیق حاصل الدفع ان ھذا التقسیم انما ھو باعتبار الشرط ای وجود المعلوم لدی العالم بان وجود المعلوم لدی العالم اما ان یکون بواسطة الصورة اولا الثانی الحضوری والاول لایخلو اما ان یکون تلک الصورة صورة مفهوم ساذج بلاحکم اوصورة مفهوم مع الحکم الاول التصور والثانی هو التصدیق قوله فی الحاشیة التی هی ذوات تلک الصور لان الخ یہ مذہب افلاطون کا رد ہے جو کہ صور کو قائم بنفسہا مانتا تھا خلاصہ یہ کہ صور افلاطونیہ اللہ تعالے کے ہاں موجود بالمعلولیۃ ہیں اسی طرح ماالصور یعنی خود اشیاء ذی الصور بھی اللہ تعالے کے ہاں موجود بالمعلولیۃ ہیں لہذا دونوں مناط معلومیۃ میں متساوی التعلق ہیں لہذا اشیاء ذی الصور اپنے انکشاف میں محتاج الی واسطۃ الصور نہیں ہوں گے لہذا ان کا علم حصولی نہیں ہوگا ووجود الشئی للشئی بالمعلول الخ یہ مذہب ارسطو اور شیخین کا رد ہے اس کو بصورت سوال وجواب بنالیجئے ارسطو کیطرف سے یہ اعتراض ہوسکتا تھا کہ صور اور اشیاء ذی الصور باری تعالے کے ساتھ متساوی التعلق نہیں کیونکہ صور کو واجب تعالے کے ساتھ دو تعلق ہیں ایک معلولیۃ کا کیونکہ اس کی پیدا کردہ شدہ ہیں۔ دوسرا ناعتیۃ کا کیونکہ یہ صور قائم باللہ تعالے ہیں۔ کقیام النعت بالمنعوت بخلاف اشیاء ذی الصور کے کہ ان کا تعلق صرف معلولیۃ کا ہے بغیر الناعتیۃ لہذا اول کا محتاج الی واسطۃ صور اخری نہ ہونا اشیاء کے محتاج الی الصور نہ ہونے کے لئے دلیل اور مقیس علیہ نہیں بن سکتا فاجاب بان وجود الشئی للشئی بالمعلولیۃ اقوی یعنی وجود علی طریق المعلولیۃ بنسبت وجود الشئی بالناعتیۃ کے قوی تر ہے۔ لان نسبة المعلول الی العلة بالوجوب وامتناع التخلف بخلاف نسبة النعت الی المنعوت فانها بالامکان وعدم امتناع التخلف فعلاقة المعلولیة اقوی فی الانکشاف بالنسبة الی علاقه الناعتیة والاضعف لایؤثر اولا یظهر اثره عند الاقوی کالسراج انه لایؤثر اولا یظهر اثره فی انکشاف الاشیاء عند وضوح الشمس قوله تحقیقة العلم المراد بالعلم ههنا العلم التفصیلی بمعنی مبدا الانکشاف لا التفصیلی المقابل للاجمالی لان علاقة العینیة التی هی علاقة الاجمالیة مذکورة فیها فالمراد من التفصیلی هو الذی یکون فیها الامتیاز التام ولا یکون فیه الابهام والخفاء اصلاً قوله هو وجود الشئی الخ حسب تقسیم سابق یہاں سے اثبات حضوریۃ علم الباری تعالے ہے یعنی پہلے حصولی ہونے کی نفی کی اب یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ اللہ تعالے کا علم حضوری ہے اگرچہ انتفاء حصولی مستلزم لاثبات الحضوری تھا لیکن ضمنی اثبات ان کے نزدیک جو اصل علم کے منکر تھے کافی نہیں

ہوسکتا تھا۔ اس لئے ضرورت پیش آئی کہ حضوری کا اثبات صراحۃً بالدلائل کیا جاتے یا یوں کہیے کہ شارح نے اوّلاً علم باری تعالےٰ کا اثبات بطریق الاٰنِ کیا ہے یعنی فیضان ممکنات اور ان کا وجود دلالت کرتا ہے کہ ان کا صانع متصف بالعلم ہے۔ پھر اگر یہ علم حصولی ہو تو تسلسل فی الصور لازم آتا تھا لہذا حضوری ہوگا تو یہ استدلال من الاثر علی المؤثر تھا اس لئے یہ برہان اِنّی ہوگا اور تحقیقۃ العلم سے باری تعالےٰ کا علم اور اسکی حضوریۃ بطریق اللِمّ ثابت کرنا چاہتا ہے۔ اوّلاً مناط علم اور مدار علم کو پیش کیا کہ علم کی مدار اس پر ہے کہ شئی معلوم موجود بالفعل ہو للعالم الموجود بالفعل اور عالم ومعلوم کے درمیان ان علاقات ثلٰث میں سے کوئی علاقہ متحقق ہو اس لئے حقیقۃ علم پیش کرتے ہوئے کہا وجود الشئی بالفعل، اس شئی سے مراد معلوم ہے اور اس کے لئے وجود بالفعل کی شرط اس لئے کی کہ معدومات سے علم متعلق نہیں ہوتا لشئیٍ موجود بالفعل اس شئی سے مراد عالم ہے یعنی عالم بھی موجود بالفعل ہو۔ کیونکہ معدوم اہلیت علم نہیں رکھتا بالمعلولیۃ یعنی وجود معلوم معلول ہو اور عالم اسکی علۃ او بالناعتیۃ یعنی معلوم نعت اور صفت برائے عالم ہو اور عالم اس کے لئے موصوف ومنعوت ہو او بالعینیۃ یعنی معلوم اور عالم کے درمیان علاقہ عینیۃ ہو ان علاقات ثلٰث سے کوئی ایک علاقہ بین العالم والمعلوم قائم ہو جاتے اور اسی علاقہ کی بنا پر وجود المعلوم للعالم ہو جاتے تو یہ وجود سبب انکشاف ہو جاتے گا۔ اور ان کے درمیان حقیقۃ علم متحقق ہو جاتے گی۔ پھر آگے جا کر فالقدوس الحق سے اس مناط علم کو باری تعالےٰ میں ثابت کر کے مسئلہ علم باریتعالےٰ وحضوریۃ العلم کو ثابت کیا گویا یہ برہان من المنشا علی الناشی ومن المؤثر علی الاثر ہوا اس لئے یہ اثبات بطریق اللِم ہوگا۔ قولہ مالہ وجود الشئی لنفسہ حقیقۃ علم کے متعلق جو کہا وجود الشئی بالفعل لشئی موجود اس سے معلوم ہوتا تھا کہ بین الشئین ای العالم والمعلوم حقیقۃً تغایر واثنینیۃ شرط ہے اس قسم کی اثنینیت علاقہ معلولیۃ اور ناعتیۃ میں تو تحقق ہوسکتی ہے لیکن علاقہ عینیۃ میں تو متحقق نہیں ہوسکتی۔ بلکہ عینیۃ منافی اثنینیت ہے اس لئے علاقہ عینیۃ منافی لحقیقۃ العلم ہے مالہ سے اس اشکال کو دفع کرتے ہوئے کہا وجود الشئی للشئی بعلاقۃ العینیۃ کا مآل وجود الشی لنفسہ کی طرف ہے۔ یعنی علاقہ عینیۃ کے اندر بین الشیئین اثنینیۃ حقیقیہ کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اثنینیۃ اعتباریہ کافی ہے جو علاقہ عینیۃ میں متحقق ہوسکتی ہے کیونکہ عالم ہونے کا اعتبار مغایر ہے معلوم ہونے کے اعتبار سے اس قسم کا تعدد اعتبائی کافی رہے گا۔ و مما یشھد بہ وینبہ علیہ علاقہ عینیۃ کے مناط انکشاف ہونے کے لئے یہ شہادت اور تنبیہ پیش کی جا رہی ہے یہ علاقہ بنسبت باقی دو علاقتین کے زیادہ اہمیت رکھتا ہے کیونکہ زیادہ مقصود اثباتُ علمہٖ تعالےٰ بنفسہٖ وکونہ حضوریا ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ کا علم بالغیر متوقف علی العلم بنفسہ ہے۔ اور فرقہ ضالہ نے بھی اوّلاً نفی العلم بنفسہ کر کے اس پر نفی العلم بالغیر کو متفرع کیا تھا اس لئے علاقہ عینیۃ کی توضیح اور

اثبات مقصود اہم ہے خلاصہ تنبیہ یہ کہ ہمارے اندر ایک قوۃ عاقلہ ہے جس کے ساتھ ہم اشیاء اخریٰ کا ادراک کرتے ہیں اب ہم چاہتے ہیں کہ خود اس قوت عاقلہ کو معلوم کریں تو یہ قوت اپنے آپ کو معلوم کرنے کے لیے خود کافی ہوگی یا نہیں۔ بلکہ قوۃ عاقلہ اخریٰ کی ضرورت پیش آئیگی شق ثانی میں ہمارے لیے دو قوتیں ہو جائیں گی ایک کے ساتھ تعقل اشیاء ہوگا اور دوسری کے ساتھ تعقل قوۃ عاقلہ اولیٰ کا اب ہم اس قوۃ عاقلہ ثانیہ کو معلوم کرنا چاہتے ہیں تو پھر قوۃ ثالثہ کی ضرورۃ پیش آئے گی۔ پھر اس قوۃ ثالثہ کے معلوم کرنے کے لیے قوۃ رابعہ آئے گی ھلم جرأ فیتمادی الامر لا الی نہایۃ بالفعل جو کہ باطل ہے جب شق ثانی باطل ہوئی تو شق اول متعین ہوگی یعنی اپنے آپ کو معلوم کرنے کے لئے یہ قوۃ عاقلہ خود کافی ہے تو یہ قوۃ عاقلہ جس کے ساتھ ہم دوسری اشیاء کا ادراک کرتے ہیں تو یہ قوۃ عاقلہ بنسبۃ اپنے نفس کے عقلی ہوگی اس لیے کہ وہ منشأ انکشاف ہے اور خود عاقل بھی ہوگی اور معقول بھی تو یہ وہی علاقہ عینیۃ ہی کام کر رہا ہے۔ ثم اذا صار الشیئ الخ وجود الشیئ لنفسہ بعلاقۃ العینیۃ کافی للانکشاف ہے اس پر تنبیہ ثانی پیش کیجا رہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ایک چیز بصورۃ المجردۃ یعنی ایک چیز کی صورت جو مجرد عن المادۃ الخارجیۃ ہو کر ذہن میں پہنچتی ہے اور ذہن جو اس صورۃ کے لئے محل ہے یہ بھی مجرد عن المادہ ہے اور وہ صورۃ اس محل کے ساتھ ایسی قائم ہے جیسے نعت اپنے منعوت کے ساتھ قائم ہوتی ہے یہی صورۃ ذہن کے لئے علم ہو جاتی ہے اور ذی الصورۃ کو ذہن کے لیے منکشف کر دیتی ہے اب ہم اسی صورۃ کو معلوم کرنا چاہتے ہیں جو ذی الصورۃ کے لئے واسطہ فی الانکشاف ہے اور قائم بالذہن ہے تو اس کو معلوم کرنے کے لئے یا صورۃ اخریٰ کی ضرورت پڑے گی یا یہ صورۃ بلا واسطہ صورۃ اخریٰ خود بخود منکشف ہوگی اگر شق اول ہو تو پھر صورۃ در صورۃ تسلسل لازم آئے گا لہذا یہ شق تو باطل ہوئی اب شق ثانی صحیح ہوگی اب یہ دیکھا جائے گا کہ یہ صورۃ خود بخود بلا واسطہ کیوں منکشف ہے آخر اسکے بجز اور کوئی علاقہ نہیں کہ یہ صورۃ مجرد عن المادہ کی گئی ہے اور ذہن جو کہ محل مجرد ہے اس کے ساتھ قیام وصفی اس کو حاصل ہے تب یہ براہ راست منکشف ہوئی ہے تو جب ایک شیئ بنفس خود مجرد عن المادہ ہو اور موجود لنفسہ بعلاقۃ العینیۃ ہو وہ بطریق اولیٰ براہ راست منکشف ہوگی کیونکہ صورۃ بمحل الذہن مجرد ہوتی ہے قیام بھی ناعتی حاصل ہے جب ایک مجرد اپنی تجرید میں کسی محل عامل کا محتاج نہ ہو بلکہ بذات خود مجرد ہو اور اپنے ساتھ علاقہ عینیۃ رکھتا ہو چونکہ یہ تعلق انتہائی قوی ہے۔ لہذا یہ بطریق اولیٰ مبداء انکشاف ہوگا۔ اس تنبیہ کے اندر یہ ایک مزید فائدہ ہے کہ وجود الشیئ لنفسہ بعلاقۃ العینیۃ کے کافی للانکشاف ہونے کو جیسے یہ ثابت کر رہی ہے اسی طرح وجود الشیئ للمجرد بطریق الناعتیۃ بھی اس کے ضمن میں واضح ہو رہا ہے یہ تنبیہ دو مقدمات پر مشتمل ہے پہلا ثم اذا صار الشیئ یہ علاقہ ناعتیۃ کے کافی للانکشاف ہونے کے لئے تنبیہ کا کام دیتا ہے۔ اور مقدمہ ثانیہ فما ظنک اذا تجرد الخ یہ علاقہ عینیۃ کے کافی للانکشاف ہونے کو ثابت کرتا ہے باقی رہا نحو اول یعنی وجود الشیئ للمجرد بطریق المعلولیۃ کے مناط انکشاف ہونے کے لئے اپنے

قول جملة الجائزات کے ساتھ اشارہ۔ دیا جو کہ مذکور فی الشرح ہے اور بالقصد والاہتمام ثابت کرنے کی ضرورت نہیں
ہے کیونکہ جب وجود نعت للمنعوت کافی للانکشاف ہے تو وجود معلول برائے علۃ بطریق اولیٰ کافی للانکشاف ہوگا، کیونکہ
علاقہ معلولیت اقوی فی الارتباط ہے۔ بنسبۃ علاقہ ناعتیۃ کے لانّ نسبة القابل الى المقبول والنعت الى
المنعوت بالامكان ونسبة المعلول الى الفاعل بالوجوب والوجوب اوكد واوثق من
الامكان یہاں تک متعلقہ منہید کا اکثر حصہ واضح ہو چکا ہے فتنبہ قوله في الحاشية

ھھنا نحو آخر بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ علاقات علمیہ صرف تین میں محصور ہیں حالانکہ یہ حصر صحیح نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ
ایک اور علاقہ بھی ہے جس کو مصاحبۃ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے تو قاضی نے اس وہم کے دفع کی طرف اشارہ
فرمایا کہ ہم نے شرح میں صرف وہ علاقات پیش کئے ہیں جو متفق علیہ اور مشہور عند الجمہور ہیں یہ علاقہ مصاحبۃ نہ مشہور رہے
اور نہ متفق علیہ صرف اشراقیہ اس کے قائل ہیں خلاصہ مصاحبۃ کا یہ ہے کہ ایک شئی موجود مجرد ہو بطریق المصاحبة
في الوجود یعنی نفس الامر میں ایک شئی مع المجرد موجود ہو مع عدم الحجاب المانع اور حجاب مانع سے مراد مادہ ہے یعنی
اقتران بالمادة مانع عن الانكشاف والشهود ہوتا ہے اس لئے مادہ سے خالی اور مجرد ہو کر دو نوں موجود
في نفس الامر ہوں۔ اور علاقہ عینیہ اور ناعتیہ۔ معلولیۃ میں سے کوئی نہ ہو جیسے مجردات جو ایک دوسرے کا مشاہدہ کرتے
ہیں اسی طرح جو نفوس جو ابدان سے مجرد ہو کر اپنے مراکز میں جمع ہوتے ہیں یہ سب علاقہ مصاحبۃ سے ایک دوسرے کو
معلوم بعلم حضوری ہیں اور حضور المبصر عند الباصر و یہ بھی عند الاشراقیہ اسی قبیل سے ہے یعنی مبصرات بعلاقة المصاحبة معلوم
بعلم حضوری ہیں حصولی نہیں ھذا عند الاشراقیہ ان پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ علم اور معلوم علم حضوری میں
متحد بالذات ہوتے ہیں لہٰذا ازالہ معلوم کے ساتھ علم کا ازالہ ضروری ہے حالانکہ ازالہ مبصرات سے علم زائل نہیں ہوتا
تو اشراقیہ پھر عالم مثالی کا قول کرتے ہیں کہ جب تک محسوس حاضر عند الحس رہتا ہے تو انکشاف بحسب الوجود الخارجي
ہوتا ہے۔ اور جب یہ زائل عن الحس ہو جاتے تو پھر ایک مثالی جو کامل مناسبت رکھتی ہے وہ حاضر رہتی ہے -
فيصير منشأ للانكشاف من غير انطباع وانتقاش في الحواس تفصيله وتحقيقه -
درحقیقت مسئلہ ابصار میں مذاہب ثلثہ ہیں. اوّل یہ کہ بصر سے شعاع خارج ہوتی ہے جو مبصر کے ساتھ ملتی اور سبب
انکشاف ہوتی ہے. ثانی یہ کہ مبصرات کے صور حس بصر میں حاصل ہوتے ہیں اور یہ سبب انکشاف بنتے ہیں
ثالث یہ کہ خود حضور مبصر بالشروط المعلومة اى المقابلة وعدم الحجاب والتوجه والالتفات اليه سبب انکشاف ہے
لہٰذا یہ معلوم بعلم حضوری ہوں گے یہی قول صاحب الاشراق کا ہے پہلے دو قول ان کے نزدیک باطل ہیں وہ کہتے
ہیں اگر خروج شعاع سے ادراک ہوتا تو پھر بعید و قریب کی رویۃ بیک وقت نہ ہوتی بلکہ قریب پہلے نظر آتا اور بعید
بعد میں کیونکہ حرکت شعاع بصری تدریجی ہے۔ حالانکہ قمر اور ثوابت بیک وقت نظر آتے ہیں اور اسی طرح حصول
صور کے بارہ میں بھی وہ کہتے ہیں کہ محسوسات کی صور بمقدار محسوسات حاصل ہوں تو پھر انطباق کبیر علی الصغیر
لازم آتا ہے اگر اس مقدار میں نہ ہوں تو پھر انکشاف تام کا سبب نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کشف تام کے لئے تطابق
في المقدار ضروری ہے لیکن دوسرے حضرات جواباً کہتے ہیں کہ حرکت شعاع بصر تدریجی نہیں بلکہ دفعی ہے
اس لئے مسافۃ بعیدہ اور قریبہ کا کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اور انطباق کبیر علی الصغیر کا محال ہونا صرف موجودات
خارجیہ میں بحسب الوجود الخارجی ہے۔ اور موجودات ذہنیہ میں بحسب الوجود الذہنی کوئی استحالہ نہیں ہے۔ قوله
فان قلت يجوز الخ یہ دو نو تنبیہات پر اعتراض ہے حاصل اعتراض یہ کہ قوۃ عاقلہ کے بارہ میں تین احتمالات ہیں اوّل یہ کہ انکشاف
القوة العاقلة بقوة اخرى ثانی انکشاف القوة العاقلة بحالة ادراکیة ثالث انکشافها بنفسها اور اسی طرح صور کے بارہ میں بھی احتمالات ثلثہ ہیں۔
انکشاف الصور بواسطة صورة اخرى او بحالة ادراکیة او بنفسها صرف احتمال اوّل کو شارح نے باطل کیا ہے اس کے ساتھ احتمال ثالث متعین نہیں ہو سکتا۔

کیونکہ احتمال ثانی حالۃ ادراکیہ کا باقی ہے ہوسکتا ہے کہ قوۃ عاقلہ جب اپنے آپ کا ادراک کرتی ہے یا صورۃ قائمہ کا تو منشاء انکشاف حالۃ ادراکیہ ہو تو اس صورت میں یہی حالۃ ادراکیہ عقل اور علم قرار پائیگی ۔ اور قوہ عاقلہ صرف عاقل و معقول بن سکتی ہے ۔ لا العقل و العلم لہذا علاقہ عینیۃ کو مناط انکشاف قرار دینے کے لیے یہ تنبیہ کافی نہیں ہے ۔

قلت خلاصہ جواب یہ کہ ہم اس حالۃ ادراکیہ کو معلوم کرنا چاہتے ہیں اگر اس کے معلوم کرنے کے لئے دوسری حالۃ کی طرف احتیاج ہو پھر دوسری کے لئے تیسری حالۃ کیطرف تو تسلسل امثال لازم آئے گا جو کہ باطل ہے بہر حال آپ کو کہنا پڑے گا کہ حالۃ ادراکیہ کے جاننے کے لئے وجود الحالۃ للقوۃ العاقلہ کافی ہے کسی اور حالۃ وغیرہ کے واسطہ کی ضرورت نہیں ہے تو اس صورت میں مناط انکشاف صرف وجود الحالۃ للقوۃ العاقلہ ہے اور اسی طرح خود قوۃ عاقلہ کا وجود لنفسہا اور صورۃ کا وجود بھی للقوۃ العاقلہ مناطِ انکشاف ہوگا اور کسی حالۃ وغیرہ کے واسطہ کی طرف احتیاج نہیں ہوگا بلکہ خود منشاء انکشاف ہوں گے کیونکہ وجود الحالۃ للقوۃ العاقلہ بطریق ناعتیۃ ہے کہ قوت عاقلہ منعوت ہے اور حالۃ ادراکیہ اس کے ساتھ قائم ہو کر اسکی وصف و نعت ہے جب اس قسم کا وجود للمجرد کافی للانکشاف ہے تو قوۃ عاقلہ مجرد ہو کر موجود لنفسہا بعلاقۃ العینیۃ ہے جو ناعتیۃ سے قوی تر ہے اور صورۃ مجرد عن المادہ ہو کر یہ بھی قائم بالقوۃ العاقلہ بطریق ناعتیۃ ہے جیسے کہ خود حالۃ ادراکیہ تھی لہذا قوۃ عاقلہ اپنے آپ کے لئے اور صورۃ قائمۃ کے ادراک کرنے کے لئے کسی حالۃ وغیرہ کے واسطہ کی محتاج نہیں ہوگی

قولہ فی الحاشیۃ قلت لا یخلو .... بالجملۃ القول الخ خلاصہ یہ کہ حالۃ ادراکیہ کا قول باطل ہے کیونکہ جب حالۃ ادراکیہ کو معلوم کرنے کے لئے قوۃ عاقلہ حالۃ ادراکیہ اخری کیطرف محتاج نہیں ورنہ تسلسل لازم آتا ہے بلکہ خود حالۃ ادراکیہ کا جو اپنا وجود للقوۃ العاقلہ ہے یہی کافی للانکشاف ہے اور مناط انکشاف ہے اور اس کا وجود للقوۃ العاقلہ وجود النعت للمنعوت ہے تو اسی طرح کا وجود للقوۃ العاقلہ صور کو بھی حاصل ہے کہ وہ بھی موجود للقوۃ العاقلہ کو وجودِ النعتِ للمنعوت ہیں تو یہی منشاء انکشاف ہوگا اور کافی برائے انکشاف جیسے کہ حالۃ کے بارہ میں تھا کیونکہ وجود الشئ للقوۃ العاقلہ مبداء انکشاف ہے اور انکشاف اسکا اثر ہے والاثر لا یتخلف عن المبداء اب اس کے باوجود انکشاف الصور للقوۃ العاقلہ حالۃ ادراکیہ کا محتاج بھی ہو تو پھر حالۃ ادراکیہ ایک اور مبداء اور موثر برائے انکشافِ صور حاصل ہو جاتے گا تو لازم آتے گا کہ اثر ایک یعنی انکشاف صور اور موثر دو احدھما وجود الصور للقوۃ العاقلۃ والثانی الحالۃ الادراکیۃ فیلزم اجتماع المؤثرین علی اثر واحدٍ وھو باطل لا یقال الحالۃ الادراکیۃ حاصل سوال یہ کہ حالۃ ادراکیہ اور صُوَر میں فرق ہے وہ یہ کہ حالۃ ادراکیہ بذاتِ خود نور ظاہر اور ضوء جلی ہے جب یہ موجود ہوگی تو خود بخود منکشف للقوۃ العاقلہ ہو جاتے گی اپنے انکشاف میں کسی مزید واسطہ کی محتاج نہیں ہے لا باعتبار الوجود یعنی حالۃ ادراکیہ باعتبار موجود ہونے

للقوۃ العاقلہ کے منشاء انکشاف نہیں بلکہ بذات خود منشاً انکشاف ہے اور وجود ہا للقوۃ العاقلہ شرط فی الانکشاف ہے
مثلاً سراج منور جو خود نور اور روشنی ہے بذات خود منکشف ہوتا ہے اور اس کے منکشف ہونے کے لئے مزید اور
نور کی ضرورت نہیں ہے البتہ قوۃ باصرہ کے سامنے اس کا وجود شرط انکشاف ہے اور منشا نہیں بلکہ منشا انکشاف
تو وہ خود ہے اور صور چونکہ بذات خود نور ظاہر نہیں ہیں لہذا ان کے انکشاف کے لئے ان کا وجود للقوۃ العاقلہ
کافی للانکشاف نہیں ہے اور نہ مبداء انکشاف ہے بلکہ یہ وجود للقوۃ العاقلہ صرف شرط انکشاف ہے اور
مبداء انکشاف حالۃ ادراکیہ ہے جو نور ظاہر ہے لہذا وجود صور منکشف ہونے کے لئے محتاج الی واسطہ الحالۃ
ہیں اور حالۃ کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہے لا نا نقول الخ حاصل جواب یہ کہ حالۃ ادراکیہ کو بذات خود نور
ظاہر کہنا غلط ہے کیونکہ حالۃ ایک امر ممکن ہے پس یہ بنفس خود ہالک اور بذات خود باطل اور ظلمۃ ہے کیونکہ
امکان ہیں عدم ماخوذ ہوتا ہے اور یہ عدم جڑ اور بنیاد ہے ظلمۃ کی جیسے بالکل ممکنات میں بھی ایسے ہے اب اسکی نوریۃ ذاتی
نہیں بلکہ اس کے وجود بالفعل سے حاصل ہے جیسے العدم ظلمۃ والوجود نور قول مشہور ہے درحقیقت
وجود بالفعل نور اور منشاً انکشاف ہے اور یہ وجود بالفعل للقوۃ العاقلہ صور کو بھی حاصل ہے لہذا وجود الصور للقوۃ العاقلہ منشاً
انکشاف ہے نہ شرط فی للانکشاف اب اگر حالۃ کی ضرورت بھی ہو تو اجتماع مؤثرین علی الشیء واحد
لازم آجائے گا جو کہ باطل ہے لہذا احتیاج الی الحالۃ کا قول بھی باطل ہے قولہ فی الحاشیۃ وللصور نفس
وجودها للمجرد الخ توضیحہ الخ اس حاشیہ میں حقیقۃ علم پیش کرتے ہوئے شرائط عالمیۃ کا ذکر کیا ہے
اور اسی طرح قولہ فی الشرح فاذن میزان تصحیح العاقلیۃ کے اندر بھی شرائط عالمیۃ کا ذکر ہے
لہذا ان دونوں عبارتوں کا مقصد مشترک طور پر واحد ہے حاصل یہ کہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ اگر علاقہ عینیۃ اور
ناعتیۃ مناط علم ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ ہر شئی کو اپنے آپ کا بعلاقہ عینیۃ اور اسی طرح اپنے اوصاف کا بعلاقہ ناعتیۃ علم
ہو مثلاً مادہ کو اپنے آپ کا علم بعلاقہ عینیۃ اور اسی طرح صورۃ کا جو مادہ میں حلول کئے ہوئے ہے بعلاقہ ناعتیۃ اور اسی
طرح خود صورۃ جسمیہ کو اور جسم کو جو مرکب عن المادہ والصورۃ ہے اپنے آپ کا اور اپنے ساتھ اوصاف قائمہ کا علم
بعلاقتین مذکورتین حاصل ہو اور یہ سب لوازم باطل ہیں تو معلوم ہوا کہ حقیقۃً علم کے اندر ان علاقتین کا کوئی دخل نہیں
ہے تو قاضی مبارک نے جواب کے اندر حقیقۃ علم پیش کرتے ہوئے شرائط عالمیۃ پیش کر دیئے تاکہ اس قسم کے تمام
اعتراضات مرتفع ہو جائیں سو علم منشاً انکشاف کا نام ہے یعنی ایک شئی معلوم جو عالم کے لئے منکشف ہوتی ہے
اس انکشاف کا جو مبدأ و منشأ ہے اس کا نام علم ہے اور یہ انکشاف حضور المعلوم لدی العالم بحیثیت لا یغیب عنہ
سے ہوتا ہے یعنی مبداء انکشاف وجود و حضور معلوم عند العالم بایں صورت کہ اس سے کبھی غائب نہ ہو یہی حضور و وجود
منشأ انکشاف اور علم ہے لیکن علاقات ثلث سے کوئی علاقہ بین العالم والمعلوم متحقق ہو وذلک لا یکون الا

بوجودہ بالفعل بنفسہ یعنی حضور معلوم لدی العالم اسوقت ہوسکتا ہے جب کہ خود عالم حسب ذیل شرائط رکھتا ہو (۱) وجود بالفعل یعنی عالم موجود بالفعل ہو معدوم صرف اور موجود بالقوۃ عالم نہیں ہوسکتا کیونکہ ایسی شئ جو خود موجود نہیں تو دوسری شئ اس کے ہاں کیسے موجود اور حاضر ہوسکتی ہے لہذا یہاں حقیقۃ علم قائم نہیں ہوسکتی (۲) وجود لنفسہ اسی شرط کو قاضی نے اپنے قول میزان تصحیح العاقلیۃ میں کون الشئ قائما بالذات لا بالمحل کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ یعنی عاقل اور عالم صحیح اور درست قرار پانے کے لئے یہ ایک میزان اور شرط ہے کہ عالم موجود لنفسہ اور قائم بذاتہ ہو اور اپنے وجود و قیام میں محتاج الی المحل نہ ہو جیسے کہ اعراض محتاج الی المحل ہوتے ہیں کیونکہ جو شئ موجود لغیرہ اور قائم بالمحل ہوگی تو شئ معلوم اس کے ہاں موجود اور حاضر نہیں ہوسکتی کیونکہ جو شئ بظاہر اس کے ہاں موجود ہوگی وہ درحقیقت اس کے ہاں موجود نہیں ہے بلکہ لدی محلہ موجود ہے کیونکہ جب وہ خود موجود لمحلہ ہے تو وہ شئ معلوم بھی موجود لمحلہ ہوگی لہذا حقیقۃ علم یہاں بھی قائم نہیں ہوسکتی (۳) یہ شرط شرح میں مذکور ہے بایں الفاظ بعد تجردہ فی ذاتہ لا بعمل عامل عن المادۃ یعنی عالم فی حد ذاتہ مادہ سے مجرد ہو لہذا جسم جو اپنے اندر مادہ رکھتا ہے عالم نہیں ہوسکتا اور یہ تجرد بذات خود ہو کسی عمل عامل کیوجہ سے نہ ہو جیسے معلوم ذہنی جو کہ جوہر ہے حصول اشیا بانفسہا کیوجہ سے ذہن میں موجود بنفسہ اور من حیث ہی ہی کے درجہ میں جوہر ہے اور مجرد عن المادہ بھی ہے لیکن یہ بذات خود مجرد نہیں ہے بلکہ عمل عامل کی بنا پر ہے یعنی ذہن نے اپنے عمل کے ساتھ اسے مجرد عن المادہ کیا ہے لہذا اس قسم کی اشیاء عالم ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتیں وغواشیہا ہذا احتراز عن نفس المادۃ چونکہ مادہ جوہر ہونے کیوجہ سے قائم بذاتہ ہے اور مادہ کے لئے پھر مادہ اور ہیولی کی ضرورت نہیں ہے ورنہ پھر ہر مادہ کے لئے مادہ ہوگا۔ ہلم جرا تسلسل فی المواد لازم آئے گا جو باطل ہے جب مادہ کے لئے مادہ ہوا تو تجرد عن المادہ کی شرط بھی پوری ہوگئی لیکن مادہ عالم و عاقل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے غواشی مادہ سے تجرد شرط کر کے مادہ کو تصحیح عاقلیۃ سے خارج کر دیا اور غواشی سے مراد العدم والقوۃ ہیں یہ مادہ کے غواشی اور جہات ظلمۃ ہیں المنغمسۃ یہ صفۃ مادہ ہے یعنی جہات ظلمانیہ جو کہ العدم والقوۃ ہیں ان میں مادہ پوری طرح منغمس ہے ان سے کبھی جدا نہیں ہوسکتا کیونکہ مادہ نام ہے الجوہر المستعد کا اور یہ استعداد مادہ کی جز ذاتی اور فصل داخلی مقوم ہے اور استعداد کا معنی ہوتا ہے عدم وجود الشئ للشئ مع صلاحیۃ لہ تو گویا مادہ کے لئے عدم ایک ذاتی امر ہوگیا اور عدم اصل ظلمۃ ہے اور وجود جو نور کہلاتا ہے وہ مادہ کے لئے درجہ عارض میں ہے جو انضمام صورۃ سے حاصل ہوتا ہے ظلمۃ ذاتی نور عارضی پر غالب ہوجاتی ہے لہذا یہ عالم ہونے کے قابل نہیں ہے نہ یہ اپنے آپ کا علم رکھتا ہے نہ کسی دوسری چیز کا بخلاف مجردات کے کہ وہ اس قسم کی ظلمۃ سے بالکل منزہ ہیں اگرچہ ممکن ہونے کیوجہ سے ان میں عدم اور ظلمۃ ہوتی تو ہے لیکن یہ درجہ ذات میں نہیں ہے کیونکہ ممکن میں عدم و وجود کلا ہما سیان اور پھر یہ امکانی ظلمۃ تو ہیولی میں بھی موجود ہے تو اس کے اندر ظلمتین موجود ہوئیں مجرد ممکن میں صرف ایک

ظلمۃ لہذا یہ عالم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ہیولی نہیں رکھتا لہذا علم مادہ اور مادیات یعنی اشیا ذی المادہ اور
اعراض قائمہ بالموضوع والمحل سے بالکل منتفی ہو جائے گا کیونکہ شرائط عالمیۃ سے یہ بالکل عاری ہیں لہذا ان کے ساتھ
حقیقۃ علمیہ قائم نہیں ہو سکتی البتہ قدسیات یعنی وہ اشیا جو مادہ سے مجرد اور منزہ ہو کر موجود لنفسہ ہیں وہ عالم ہو سکتے
ہیں، ان میں نفوس و عقول اور باری تعالٰے آتا ہے۔ پھر قدوس حق یعنی باری تعالٰے چونکہ اقصٰی مراتب فعلیۃ میں ہے لہذا
اس کا علم لذاتہ بذاتہ ہوگا فتفکر لعلہ یحتاج الی تجرید القریحۃ اور جو عترضات سابقہ وارد ہوئے تھے۔ وہ
سب مرتفع ہو گئے فتامل قولہ و میزان تصحیح المعقولیۃ الخ معقولیۃ اور معلوم ہونے کی میزان اور شرط
یہ ہے کہ شئی معلوم موجود بالفعل ہو کیونکہ علم کا تعلق معدوم سے نہیں ہوتا دوسرا یہ کہ لذاتٍ مجردۃٍ ہو اور یہ ذات
مجردۃ ذات عالم ہے جب تک معلوم عالم مجرد کے سامنے اور نزد آں نہ ہو تو وہ تحت العلم نہیں آسکتا درحقیقت یہ
شرائط عالمیۃ اور معلومیۃ اسی حقیقۃ علم پر ہی متفرع ہیں کیونکہ حقیقۃ علم وجود الشئی بالفعل اور یہ شئی معلوم ہے اور اس کا
وجود بالفعل خود حقیقۃ علم میں درج ہے لشئی یہ وہی لذات مجردۃٍ والی شرط ہے اور اسی شئی سے مراد عالم ہے اس شئی کیلئے
و نزد ایں معلوم کا موجود بالفعل ہونا حقیقۃ علم میں داخل ہے۔ موجودٍ بالفعل یہ شئی ثانی یعنی عالم کی صفۃ ہے تو اس سے
عالم کے موجود بالفعل ہونے کی شرط واضح ہوتی ہے اور عالم کا قائم بنفسہ ہونا اس سے واضح ہو جاتا ہے جیسا کہ
پہلے گذر چکا ہے کہ جو قائم بالمحل ہوگا اس کے لئے کوئی چیز موجود نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے محل کے لئے ہوتی ہے۔
لہذا یہ عالم قائم بالمحل نہیں ہوگا۔ ورنہ اس کے ہاں کوئی شئی معلوم موجود نہیں ہو سکتی اور مادہ چونکہ اصل ظلمۃ ہے اور علم جو نور
ہے اس کے منافی ہے لہذا عالم کا اس سے مجرد ہونا از خود معلوم ہو جاتا ہے فالشئی المقدس عن المادۃ
پہلے جو حقیقۃ علم اور شرائط عالم و معلوم پیش کئے گئے ہیں یہ اس پر متفرع ہے کیونکہ ایک چیز جو مقدس عن المادۃ و غواشیہا ہے
جیسے نفوس و عقول، واجب تعالٰے جب یہ موجود لنفسہ ہیں تو یہ عقل۔ عاقل و معقول یعنی علم۔ عالم و معلوم قرار پائیں گے
وجود الشئی للشئی کی حقیقۃ پوری ہے لہذا باعتبار الوجود علم و عقل اور منشا انکشاف قرار پائے گی۔ چونکہ شرائط عالمیۃ پورے
ہیں ہو الشئی الموجود بالفعل والقائم بنفسہ مجرداً عن المادہ تو عالم بھی خود قرار پائیں گے اور معلوم چونکہ نام تھا الشئی الموجود
بالفعل للمجرد کا تو یہ شرط بھی پوری ہے اس لئے یہ خود معلوم بھی قرار پائیں گے اور ایسی اشیاء کا ادراک و علم جو ان کی اپنی ذات
کے ساتھ وابستہ ہے وہ ان کے وجود سے زائد نہیں بلکہ خود ان کے وجود کا نام علم ہے ہاں وہ اشیا جن کا وجود عین
ماہیۃ نہیں ہے جیسے ما سوی الواجب تعالٰے تو ان کا علم صرف ان کی ماہیۃ سے زائد ہوگا۔ لیکن وجود سے زائد
نہیں بلکہ خود ان اشیاء کا جو وجود ہے وہی علم ہے فالقدوس الحق علم و عالم اور معلوم کی حقیقت و شرائط
واضح کرنے کے بعد اب از خود ثابت ہو جاتا ہے کہ باری تعالٰے کو اپنی ذات کا علم حضوری ثابت ہے کیونکہ
قدوس حق اقصٰی مراتب تجرد میں ہے اور وجود بحت یعنی خالص وجود ہے عدم تو کیا شائبہ عدم اور بالقوۃ کی بھی یہاں

رسائی نہیں صرف وجود ہی وجود اور بالفعل اکمل ہے ماہیۃ سے مقدس ہے اور مادہ وہیولی سے تو بطریق اولیٰ مقدس ومنزہ ہے تو لامحالہ اپنی ذات کے لئے بنفس خود ظاہر ہے۔ کیونکہ حقیقت علم وجود الشئی للشئی موجود ہے اور علاقہ عینیۃ بھی اسی طرح عالم اور معلوم کے شرائط سب مکمل طور پر موجود ہیں لہذا ایسی ذات خود علم وعقل اور عالم وعاقل اور معلوم ومعقول قرار پائے گی یہ اثبات علم اللہ تعالیٰ بذات اللہ تعالیٰ بطریق الحضوریۃ واضح اور محقق ہوگیا اس کا یہ علم اسکی ماہیۃ جوکہ خود وجود ہے اس کا عین ہے یہ واضح رہے کہ ماہیۃ کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے احدھما الامر المعقول معرّی عن الوجود والتشخص هذا هو الذی یقال فی جواب ماهو فالله تعالیٰ منقدس عن الماهیة بهذا المعنی وثانیهما مابه الشئ هو هو هذا هوعین وجوده تعالیٰ وعلمه تعالیٰ لیس بزائد عن هذه الماهیة بل هو عینها فالماهیة بالمعنی الاوّل مختص بالممکنات والمعنی الثانی عام فیشمل الواجب والممکن کلیهما قوله وجملة الجائزات بنسخ ماهیتها الخ یہاں سے اللہ تعالیٰ کا علم بالممکنات کا حضوری ہونا ثابت کیا اور علاقہ علم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا مرابطیة الذات والوجود بالقیاس الیه تعالیٰ یعنی ممکنات کا وجود اوران کی ذات اللہ تعالیٰ کا فیضان ہے اور باری تعالیٰ سے مربوط ہیں ربط المعلول بالعلۃ لہذا اس علاقہ کے پیش نظر موجودات بتمامہا اپنے وجود کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ کو براہ راست بعلاقۃ المعلولیۃ معلوم ہیں صور کا واسطہ درمیان میں لانا غلط ہے بلکہ ان ممکنات کا وجود خود صور علمیہ ہیں اور براہ راست بلا واسطۃ الصور منکشف ہیں لہذا ان کے ساتھ علم حضوری وابستہ ہوگا نہ حصولی باری تعالیٰ کا علم اپنی ذات اور ممکنات کے ساتھ بطریق الحضوریۃ ثابت ہوا جو کہ مقصود تھا چونکہ یہ برہان لمّی تھا لہذا اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ یہ دلیل ایک صغریٰ اور کبریٰ سے مرکب ہے اور نتیجہ بھی ظاہر صغریٰ یہ ہے ان الواجب سبحانه تحقق فیه علاقتان العینیة والعلیة من الثلثة المذکورة التی یترتب العلم علیها بالنسبة الی نفسه والی غیره اس صغریٰ کو اپنے قول فالقدوس الحق سے الی قوله لتحقیقه واضح کیا اور کبریٰ یہ کل من یتحقق فیه احدی العلاقات الثلث بالنسبة الی شئ فهو عالم به واشار الی اثبات الکبری بقوله فحقیقة العلم الی قوله فالقدوس الحق فظهر النتیجة ان الواجب سبحانه عالم بنفسه بعلاقة العینیة وبغیره بعلاقة العلیة والمعلولیة فقوله اذ هو وجود بحت بیانُ علاقةِ العینیة بذاته تعالیٰ وقوله فهو لا محالة ظاهر لذاته بنفس ذاته نتیجتها وقوله جملة الجائزات بیان علاقة المعلولیة بغیره وقوله فالموجودات باسرها من حیث الوجود الرابطی معلومة وصور علمیة نتیجتها

قولہ فعلمہ تعالیٰ الاجمالی الخ یہ جواب اشکال ہے حاصل اشکال یہ ہے کہ اگر ممکنات بعلاقہ معلولیہ معلوم بعلم حضوری ہیں تو علم حضوری عین معلوم ہوتا ہے اور ممکنات حادث ہیں تو پھر اللہ تعالیٰ کا علم بالممکنات حادث ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ کا علم قدیم ہے جو ملق ممکن سے مقدم ہے کیونکہ باری تعالیٰ موجد بالاختیار ہے اور ایجاد اختیاری سے علم مقدم ہوا کرتا ہے جب علم مقدم علی وجود الممکنات ہوا اور ادھر علم حضوری ہونے کیوجہ سے معلوم ممکن کے وجود کا عین ہوگا تو تقدم وجود الممکن علی وجود الممکن لازم آتے گا جو کہ باطل ہے اس کا جواب دیتے ہوتے اللہ تعالیٰ کے علم کو دو قسم قرار دیا ایک اجمالی دوسرا تفصیلی اللہ تعالیٰ کا علم اجمالی جو ان اشیاء کے ساتھ متعلق ہے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا عین ہے ممکنات کا عین نہیں ہے اور قدیم ومقدم علی الخلق والایجاد ہے اسے علم فعلی کہتے ہیں اور دوسرا قسم علم تفصیلی ہے جس کا معنی الحاضر عندالمدرک ہوتا ہے وہ اشیا ممکنہ معلومہ کا عین ہے یہ علم قدیم نہیں ہے اور نہ مقدم علی الخلق پس یہ اشیا اللہ تعالیٰ کو معلوم کہتین ای الاجمالی والتفصیلی ہیں قولہ فانہا بوجود ھا الاجمالی متحدۃ الخ یہ جواب اشکال ہے حاصل اشکال یہ کہ ممکنات ازل میں معدوم محض ہیں ان کا کوئی وجود نہیں ہے ان کے ساتھ ازل میں علم کیسے تعلق پکڑ سکتا ہے اور یہ کیسے منکشف ہوں گے کیونکہ علم وانکشاف مساوق تمیز ہے معدومات بحالت عدم قابل تمیز نہیں ہوتے لہذا یہ قابل معلومیۃ بھی نہیں ہیں. دوسرا سوال یہ بھی وقع ہوتا تھا کہ علم اجمالی جب عین ذات باری تعالیٰ ہوا تو ذات واجب منشأ انکشاف ہوگی برائے ممکنات حالانکہ ممکن اور واجب میں پوری مباینت ہے ممکن قابل عدم ہے اور واجب کا وجود ضروری ہے اور کبھی قابل عدم نہیں اس بتاین کے ہوتے ہوتے ایک مبائن دوسرے مبائن کیلئے کیسے منشأ انکشاف ہوسکتا ہے ان سوالات کو مرتفع کرنے کے لئے کہا کہ ممکنات اپنے وجود اجمالی میں متحد معہ تعالیٰ ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کا وجود ممکنات کے وجود کیلئے بمنزلہ منشأ انتزاع ہے اور ممکنات بدرجہ امور انتزاعیہ ہیں جیسے امور انتزاعیہ کا وجود وہی ہوتا ہے. جو وجود منشأ ہے اس کے علاوہ اور کوئی وجود نہیں ہوتا مثلاً فوقیۃ چونکہ منتزع من السما ہے تو وجود فوقیۃ وجود سما کے علاوہ الگ اور کوئی وجود نہیں اسی طرح وجود ممکنات بدرجہ اجمال وجود الٰہ ہے لہذا اللہ تعالیٰ کا علم جو اپنی ہی ذات کے ساتھ وابستہ ہے علم ممکنات اسی علم میں مندرج ہے جیسے علم بالسماء میں علم بالفوقیۃ مندرج ہوجاتا ہے دونو اشکال مذکورہ مرتفع ہوگئے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے وجود ازلی کے ساتھ ممکنات بوجود اجمالی متحد ہیں لہذا معدوم صرف بھی نہ ہوتے اور نہ مبائن لہذا یہ علم قدیم ہوگا اور ذات الٰہ ان کے لئے منشأ انکشاف بھی ہوگی اور پھر ان اشیا ممکنہ کا ایک وجود تفصیلی ہے جو حادث ہے یہ اپنے وجود تفصیلی کے ساتھ حاضر عنداللہ تعالیٰ ہیں بلا واسطۃ الصور وبلا قیام بذاتہ تعالیٰ یہی وجود ممکنات منشأ انکشاف اور علم تفصیلی ہے یہ حادث ہے قدیم نہیں ہے. اور یہ علم انفعالی ہے اور مثل افلاطونیہ سے افلاطون کی مراد بھی یہی خود اشیاء کا وجود تفصیلی ہے

نہ صوراشیا قولہ وتحقیقہ ان ذوات الجائزات الخ یہ بطور دلیل ہے اور فانہا بوجودہا الاجمالی متحدہ معہ بمنزلہ دعویٰ یعنی وجود اجمالی متحد ہونے کے متعلق بطور دلیل کے کہہ رہے ہیں کہ تمام جائزات یعنی ممکنات بطبع خود اور بوجود خود اللہ تعالیٰ کی ذات اور وجود کے آثار و اظلال ہیں یہ ایسے سمجھئے صوفیہ حضرات کہتے ہیں کہ عالم وجود میں صرف ذات واحدہ حقہ واجبہ لذاتہا موجود ہے جو کہ منطوی فی التعینات ہے یعنی تعینات اور تشخصات میں مختلف اطوار اختیار کرتی رہتی ہے اور یہ جمیع ممکنات اس ذات واحدہ واجبہ کے تعیناتی تطورات ہیں وہ ذات حق بنفس خود ہر قید سے مطلق ہے اور کسی مخصوص تعین اور تشخص پر محصور نہیں ہے واحد ہونے کے باوجود اس کثرۃ میں اس کا ظہور ہے یہ تعینات ممکن ہیں وہ خود واجب ہے اور وہ واحد لیکن تشخصات اس کے کثیر ہیں اور یہ تعینات ممکنہ اس ذات واحدہ حقہ میں ایسے منطوی اور مندرج ہیں جیسے امور انتزاعیہ اپنے منشا انتزاع میں مندرج ہوتے ہیں لہذا ان ممکنات کا علم مندرج اور منطوی فی علمہ تعالیٰ بذاتہ تعالیٰ ہے کما قال فی الحاشیۃ قال الاستاذ فی بعض حواشیہ یعنی اس چیز کو سمجھنے کے لئے آپ اوصاف انتزاعیہ کو بنسبت ان کے موصوفات کے جو ان کے لئے منشأ انتزاع ہیں دیکھئے آخر جو شخص منشأ انتزاع کا ادراک کرتا ہے تو امور انتزاعیہ کا ادراک بھی یہی قرار پاتا ہے یہ تمام ممکنات باری تعالیٰ کے لئے بمنزلہ اوصاف انتزاعیہ واعتبارات عقلیہ کے ہیں اللہ تعالیٰ ان کے لئے بطور منشأ کے ہے لہذا ان ممکنات کا علم خود علمہ تعالیٰ بذاتہ تعالیٰ میں مندرج ہے قولہ فہو کالحالۃ الاجمالیۃ یہ علم اجمالی کے لئے بطور نظیر کے پیش فرما کر دو اشکالوں کو مرتفع کر دیا ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات واحد ہے وہ ممکنات کثیرہ کے لئے مبدأ انکشاف کیسے ہو سکتا ہے حاصل جواب یہ کہ ذات واحدہ اشیأ کثیرہ کے لئے منشأ انکشاف اسوقت نہیں ہو سکتی جب کسی قسم کی مناسبۃ موجود نہ ہو اگر مناسبۃ موجود ہو جیسے کہ یہاں ہے کہ واحد منشأ انتزاع للکثرۃ ہے تو ایسے وقت میں وہ منشأ انکشاف ہو جاتا ہے جیسے کہ حالۃ واحدہ بسیطہ تمام تفصیل کے لئے جو کہ متصف بالکثرۃ ہے منشأ انکشاف ہے اور دوسرا اشکال یہ تھا کہ اجمال دو قسم ہے ایک اجمال فی الحدود المحدود ہوتا ہے وہ یہاں نہیں ہو سکتا ورنہ تو علم الٰہ جو کہ اجمالی ہے درجہ محدود میں ہو جائے گا اور یہ تمام ممکنات تفصیلیہ درجہ حد میں اور چونکہ محدود مرکب من الحد ہوتا ہے تو اسی طرح اللہ تعالیٰ کا علم مرکب ہو جائے گا جو کہ باطل ہے دوسرا اجمال وہ ہوتا ہے جس کے اندر امتیاز تام نہیں ہوتا بلکہ ابہام و خفا باقی رہتا ہے جیسے اجمال قبل تفصیل اور بعد تفصیل میں ہوتا ہے لان ہذا الاجمال سواء کان قبل التفصل او بعدہ ہو العلم بالشئی مع عدم الامتیاز التام یہ بھی مستحیل فی جنابہ تعالیٰ ہے تو حالۃ بسیطہ کی نظیر پیش کر کے اس سوال کو رفع فرمایا کہ یہ اجمال بالمعنیین المذکورین نہیں ہے بلکہ یہ معنی ثالث ہے وہ یہ کہ امر واحد منشأ انکشاف ہو امور کثیرہ کے لئے کالحالۃ الاجمالیۃ فانہا مبدأ

انکشاف للامور الکثیرۃ التفصیلیۃ یعنی جیسے مناظرہ میں آپ کا خصم آپ کے دعویٰ پر مختلف اعتراضات کرتا ہے اور اپنے دعویٰ کے حق میں دلائل پیش کرتا ہے تو اسی وقت آپ کے ذہن میں ایک کیفیۃ بسیطہ اجمالیہ حاصل ہوتی ہے جس کے ساتھ خصم کے تمام اعتراضات و دلائل کے جوابات آپ کے ذہن میں محظور اور مستحضر ہوتے چلے جاتے ہیں قبل ازیں کہ آپ تفصیل کے ساتھ جواب دیں اور اس تمام تفصیل کے لئے جو آپ اپنے وقت میں پیش کریں گے اس کے لئے یہ حالۃ بسیطہ منشا انکشاف ہے اور اس حالۃ میں نہ ترکیب ہے نہ تکثر بلکہ یہ ایک تعقل بسیط ہے اور علم فعلی پھر جب آپ اپنا جواب تفصیل وار پیش کریں گے اب آپ کو ہر ایک امر کا الگ الگ تفصیل کے ساتھ علم بامتیاز تام حاصل ہوگا یہ علم انفعالی ہے اور تفصیلی ہے اپنے وجود اجمالی کے ساتھ علم اجمالی اور فعلی میں مندرج تھا اسی طرح ممکنات کا ایک وجود اجمالی ہے جو اللہ تعالےٰ کی ذات اور وجود کا عین ہے یہ عینیۃ ایسے سمجھتے جیسے وجود منشا خود وجود امور انتزاعیہ قرار پاتا ہے۔ اور یہ وہ عینیۃ نہیں ہے جو موجب حمل اوّلی ہو جائے۔ اسی کو واضح کرتے ہوئے کہا وھی ای الممکنات بھذا الوجود الاجمالی متحدۃ معہ تعالیٰ من غیر تکثر فی ذاتہ تعالیٰ کما ان الامور الانتزاعیۃ متحدۃ الوجود مع المنشأ من غیر تکثر فی المنشاء فھو الکل فی حد ذاتہ ای کالکل لانہ تعالیٰ مبداء الکل فیستند وجود الکل الیہ تعالیٰ ولذا قالوا ان الممکنات متحدۃ مع الواجب تعالیٰ فی الازل تو ان ممکنات کا علم اجمالی اللہ تعالےٰ کے اس علم میں مندرج ہے جو اسکی اپنی ذات متعالیہ کے ساتھ وابستہ ہے اور اس علم کو علم فعلی کہا جاتا ہے جس پر امر جعل و خلق و ایجاد مبنی ہے اور ممکنات کا ایک وجود تفصیلی ہے جس میں ہر ایک دوسرے سے الگ اور منفصل وجود کے ساتھ موجود ہے اور یہ وجود اللہ تعالےٰ کا معلول ہے اور اللہ تعالےٰ کے ہاں بذات خود حاضر ہے۔ صور کے واسطہ کی ضرورت نہیں ہے یہ علم تفصیلی بمعنی الحاضر عند المدرک ہے یہ علم اوّل پر مرتب ہے اسے علم انفعالی کہتے ہیں جو وجود ممکنات سے مستفاد ہے باری تعالےٰ کا یہ علم بکل الموجودات بعد ذاتہ تعالےٰ و بعد علمہ بذاتہ تعالےٰ ہے اور یہ دونوں علم حضوری ہیں حصولی کوئی نہیں البتہ اللہ تعالےٰ کے صفات کاملہ قدیمہ میں نحو اوّل شمار ہوتا ہے ثانی نہیں اور قدیم وہی علم اوّل ہے اور ثانی حادث ہے جو وجود الممکن کا عین ہے خلق و ایجاد علم اجمالی قدیم پر مبنی ہے حساب و کتاب جزا و سزا کی دار و مدار نحو ثانی یعنی علم تفصیلی پر ہے نہ کہ اوّل پر لیعلم من یتبع الرسول ممن ینقلب علی عقبیہ اور اسی طرح حتی یعلم المجاھدین منکم و الصابرین وغیرہا من الآیات میں

علم تفصیلی مراد ہے جو عین موجودات حادثہ ہے۔ قولہ فی الحاشیہ اعلم ان ھذا النظائر واشباھہ الخ اللہ تعالےٰ کے علم اجمالی کو سمجھانے کے لئے جیسے حالۃ بسیطہ کی نظیر پیش کی گئی تھی اسی طرح شجرہ و نواۃ کی بھی پیش کی جاتی ہے کہ شجرہ میں جو شاخیں، پتے اور پھل ہیں یہ سب اس گٹھلی میں جو تخم شجرہ ہے مندمج و مندرج تھے لیکن گٹھلی میں ان پتے

شاخوں وغیرہ سے نہ کسی قسم کی ترکیب ہے نہ تحلیل علم الٰہ کو بھی ایسے ہی اجمالی خیال کیجئے بلا تحلیل وترکیب اوراسی طرح بحر وامواج کو بھی نظیر پیش کیا جاتا ہے کہ امواج تفصیلیہ قبل از تموج بحر میں مندمج تھیں اسی طرح ممکنات کا علم مندمج تھا فی علمہ تعالےٰ لذاتہ تعالےٰ میں لیکن ان تمام نظائر پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ ان کے درجۂ اجمال میں تفصیلی اجزاء کے اندر امتیاز تام اور تمیز مکمل نہیں ہوتی بلکہ ابہام واختلاط ہوتا ہے. تو پھر کیا اللہ تعالےٰ کے علم اجمالی میں امتیاز تام بین الممکنات باری تعالےٰ کو حاصل نہیں ہوگا اگر ایسے ہی خیال کیا جائے تو یہ باطل ہے جب کہ اللہ تعالےٰ کو پورا امتیاز حاصل ہے تو پھر ان تمام نظائر کو بطور نظیر پیش کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وجہ تشبیہ مشترک نہیں ہے تو قاضی نے اس کا جواب دیا کہ لا یکون مقیاسا تاما لشانہ تعالیٰ یعنی یہ تمام نظائر اللہ تعالےٰ کے علم بالممکنات کے لئے مقیاس تام اور نظیر تام نہیں ہوسکتیں کیونکہ اللہ تعالےٰ اور اس کے صفات کے لئے نہ کوئی نظیر ہے نہ کوئی شبیہ اس لئے کوئی مقیاس تام نہیں ہوسکتا لیکن چونکہ اللہ تعالےٰ کا علم اجمالی ہمارے عقول قاصرہ کے احاطۂ ادراک فہم سے بالاتر تھا کیونکہ ہم تو صرف اجمال حد ومحدود کو سمجھتے ہیں جس کے اندر ترکیب ہوتی ہے یا اجمال قبل التفصیل جو ایک کیفیۃ بسیطہ ہوکر قابل تحلیل الی التفصیل ہوتی ہے یا اجمال بعد التفصیل یہ تو اللہ تعالےٰ کے علم میں نہیں ہوسکتا کیونکہ علم اجمالی سے قبل ممکنات کا وجود تفصیلی تھا ہی نہیں پھر اجمال بعد التفصیل کیسے ہو پھر ان اجمالی مفاہیم میں امتیاز تام نہیں ہوتا جیسا کہ تفصیل میں ہے اللہ تعالےٰ کا علم اجمالی ان تمام نقائص سے مقدس ومنزہ ہے جیسا کہ شارح نے کہا یتقدس عن الترکیب والتحلیل الی آخرہ لہٰذا اس کی ضرورت پیش آئی کہ اس اجمال کو فی الجملہ سمجھنے کے لئے نظیر تام نہ سہی نظیر ناقص پر اکتفا کیا جائے اور وجہ تشبیہ صرف یہی ہے کہ شئی واحد وبسیط مبدأ انکشاف برائے اشیاء کثیرہ ہوسکتی ہے اور اس شئی واحد میں ترکیب وتحلیل کا سوال پیدا نہیں ہوتا تاکہ ہمارے عقول اس اجمال کو جو فوق الاجمال الموجود فی الحد والمحدود وفی العلم بالشئی مع عدم الامتیاز ای فی مرتبہ الاجمال ومع الامتیاز ای فی مرتبۃ التفصیل ان تمام سے فائق ہے مستبعد خیال کریں اور انکار واستنکار کریں عن تحقق ما ای الاجمال ھو متعال عنہ ای عن کل واحد من عدم الامتیاز والترکیب والتحلیل او عن الاستنکار بہر حال یہ مقیاس تام نہیں عقول قاصرہ کے استبعاد کو زائل کرنے کے لئے ذریعہ ہیں گرچہ نظیر ناقص ہی سہی قولہ فی الحاشیہ لیس المراد بالانفعال الخ شرح میں اللہ تعالےٰ کے علم تفصیلی کو انفعالی کہا گیا تو اس پر اعتراض وارد ہوتا تھا کہ انفعال تو خواص ہیولیٰ سے ہے جیسا کہ اہل حکمۃ اثبات ہیولیٰ کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ جسم کے اندر دو قسم کے اعراض ہوتے ہیں ایک فعلی اور دوسرے انفعالی اب ان اثرین مختلفین کا مبداء امر واحد نہیں ہوسکتا. لہٰذا ہر جسم میں امرین کا ہونا ضروری ہے ایک آثار فعلیہ کا مبدأ ہوگا یہ صورۃ اور دوسرا آثار انفعالیہ کا مبدأ یہ ہے ہیولیٰ جو قبول الاثر من الغیر شیئاً فشیئاً یعنی تدریجاً کرتا ہے اور اسی کو انفعال تجددی کہا جاتا ہے باری تعالےٰ تو اپنی ذات وصفات میں ہیولیٰ اور مادہ سے منزہ

ومقدس ہے تو اس کے علم کو انفعال اور تجدد کے ساتھ کیسے موسوم کیا جاسکتا ہے اس اشکال کو اٹھاتے ہوئے قاضی نے کہا لیس المراد بالانفعال ھھنا الانفعال التجددی الذی ھو من شان الھیولی بل مجرد کونہ مستفادا من الغیر ای المعلوم یعنی صرف استفادہ عن الغیر یعنی عن المعلوم الذی ہو غیرہ تعالیٰ ہونے کی وجہ سے اس کو انفعالی کہہ دیا گیا ہے زیادہ سے زیادہ یہی ہوگا کہ انفعال کے بارہ میں یہ اصطلاح جدید ہے فلامشاحۃ فی الاصطلاح فلیس لکم حق الاعتراض علینا قولہ لاینتج ای لابرھان علیہ لاینتج اگر معروف پڑھا جائے تو باب انعال سے ہوگا جیسے کہا جاتا ہے انتجت الناقۃ اذا استبان حملھا وحان نتاجھا اور یہ باب لازم اور غیر متعدی استعمال ہوتا ہے اور اگر مجہول پڑھا جائے تو پھر ثلاثی مجرد سے ہوگا کہا جاتا ہے نتجت الناقۃ ویقال نتجھا اھلھا نعناہ اللغوی علی کلا التقدیرین ای المعروف والمجھول لم یلد ولایکون معناہ لم یولد علی تقدیر ما لھذا شارح کا مجہول کی صورت میں لم یولد کا مفہوم لینا لغۃً اسکی گنجائش نہیں ہے لیکن فاضل لکھنوی نے لکھا ہے کہ لاینتج بصیغہ مجہول بمعنی لم یولد مستعمل ہوا ہے لہذا شارح کا قول اسی پر مبنی کیا جائے اور اسمیں ایک معنی کا ازدیاد بھی ہے اور تکریر سے تاسیس بہتر ہے مجہول کا صیغہ شارح نے اوّلاً اخذ کیا ہے اور یہ اس ضمیر سے جو متصل بالشان اور راجع الی اللہ تعالیٰ تھا حال بنے گا معنی یہ ہوگا کہ کس قدر بلند ہے شان باری تعالیٰ کا دراں حالیکہ اس اللہ تعالیٰ کو نتیجہ نہیں بنایا جاسکتا اب اس صورت میں نتیجہ کا مفہوم اصطلاحی اور مفہوم لغوی دونوں کی نفی ہوسکتی ہے قاضی نے مفہوم اصطلاحی کی نفی کو مقدم رکھا اور کہا لابرھان علیہ نتیجہ اصطلاحی آپ جانتے ہیں کہ جو قیاس برہانی سے حد اوسط کے گرانے کے بعد حاصل ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے وجود اور اثباتِ صفات پر برہان ہے نہیں تو اس کو کسی برہان سے بطور نتیجہ کیسے اخذ کیا جاسکتا ہے یہ واضح رہے کہ مسئلہ اثبات وجود واجب تعالیٰ وصفاتہ کے اندر دو مسلک ہیں ایک اہل نظر کا یعنی متکلمین اور مشائین کا یہ ادھر چلے گئے ہیں کہ یہ مسئلہ نظری ہے اور محتاج الی النظر اور دوسرا مسلک اہل ریاضۃ کا ہے یعنی صوفیہ اور اشراقیہ کا یہ حضرات اس مسئلہ کو بدیہی اور مستغنی عن النظر والفکر قرار دیتے ہیں ان حضرات کے مقولات میں سے ہے خدارا بخدا تواں شناخت. خورشید راچہ حاجت با شمع شارح کی عبارت دونوں مسلک پر محمول کی جاسکتی ہے اگرچہ منہیہ مسلک ثانی کی تائید کرتا ہے اور مسلک ثانی یعنی مسلک بداہتہ کے لحاظ سے مفہوم یہ ہوگا اللہ تعالیٰ کا وجود اور اثبات صفات ایک بدیہی مسئلہ ہے لہذا اس پر کوئی برہان ہی نہیں ہے کیونکہ براہین نظریات پر ہوتے ہیں نہ کہ بدیہیات پر جب برہان ہی نہ ہوا تو یہ مسئلہ کسی برہان سے بطور نتیجہ کیسے اخذ کیا جاسکتا ہے لہذا یہ کسی برہان کا نتیجہ نہیں بنایا جاسکتا البتہ اللہ تعالیٰ کا وجود کائنات کے وجود کے لئے برہان ہے. کیونکہ اللہ تعالیٰ علۃ موجدہ برائے کائنات ہے اور وجود علۃ وجود معلول

کے لئے برہان ہوتا ہے اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ علم الکلام اور علم الالٰہیات میں اس مسئلہ پر براہین پیش کئے گئے ہیں پھر آپ برہان کی نفی کیسے کرتے ہیں تو جواب دیا انما السبیل الیہ یعنی اس مسئلہ پر جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں یہ درحقیقت دلائل کاشفہ ہیں یعنی یہ تنبیہات ہیں جو درحقیقت اذہان قاصرہ کے لئے کشف وایضاح کا کام کرتی ہیں یہ دلائل مفیدہ اور مثبتہ نہیں ہیں جیسے براہین سے ابتدائی علم کا افادہ واثبات ہوتا ہے یہ وہ نہیں ہیں بلکہ یہ تنبیہات کاشفہ ہیں مسلک اہل نظر کے لحاظ سے اس عبارت کا مفہوم سمجھنے سے قبل یہ بات آپ ذہن میں رکھیں کہ برہان دو قسم ہے ایک برہان لمی دوسرا برہان انّی حداوسط حکم مطلوبہ کی تصدیق فی الذہن کے لئے ان دونوں قسم برہان میں علۃ ہوتی ہے یعنی حداوسط کے ذریعہ حکم کے ساتھ ذہن اطمینان کرلیتا ہے اور حکم کی تصدیق کرتا ہے۔ اس کے علاوہ اگر حداوسط حکم مطلوبہ کے لئے علۃ فی نفس الامر والواقع بھی بنے تو یہ برہان لمی ہوتا ہے اور اسی کو برہان حقیقی کہتے ہیں اور اگر حداوسط صرف تصدیق ذہنی کے لئے تو علۃ مثبتہ کا کام دے لیکن نفس الامر میں یہ اس کے لئے علۃ نہ ہو تو یہ برہان انی ہوتا ہے اور یہ برہان حقیقی نہیں بلکہ برہان مجازی ہے کیونکہ یہ نتیجہ کے لئے مثبت فی نفس الامر نہیں ہوتا صرف ذہن کے لئے کشف وایضاح نتیجہ کا فائدہ دیتا ہے جیسے آپ ہذا محموم کے حکم کو بواسطہ تعفن اخلاط ثابت کریں تو یہ برہان لمی ہوگا۔ اگر آپ تعفن کے حکم کو بواسطۃ المحموم ثابت کریں تو یہ برہان انی ہوگا اب اس مسلک اہل نظر کے مطابق عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ مسئلہ اثبات وجود الواجب پر کوئی برہان حقیقی نہیں ہے یعنی لمی برہان نہیں کیونکہ نفس الامر میں اللہ تعالٰی کے وجود کے لئے علۃ ہے ہی نہیں بل ھو البرھان علی کل شیٔ یعنی اللہ تعالٰی تمام اشیاء کے لئے علۃ ہے لہذا جب برہان حقیقی نہ ہوا تو یہ مسئلہ حقیقی نتیجہ بھی نہیں ہوگا لہذا لاینتج بصیغہ مجہول اصطلاحی معنی کی نفی درست ہوگی باقی رہے دلائل کلامیہ اور حکمیہ تو ان کے متعلق جواب دیا انما السبیل یعنی وہ تو دلائل انیۃ ہیں جو ذہن کے لئے کشف وایضاح حکم کا کام کرتی ہیں وہ دلائل لمیہ حقیقیہ نہیں جو کہ افادہ علم و یقین اور اثبات نتیجہ فی نفس الامر والواقع کریں لہذا دلائل کلامیہ کے ساتھ اعتراض واقع نہیں ہوگا قال فی الحاشیۃ

ھذا مبنی علی ما قال الشیخ فی برھان الشفاء اشیاء دو قسم کی ہیں ایک ذی اسباب دوسری بلا اسباب اس کی تفصیل یہ ہے کہ بعض اشیاء ایسی ہیں کہ جب انکی طرف کوئی محمول منتسب کیا جائے تو اس کے لئے سبب ہوتا ہے اور یہ نسبۃ محمول الی الموضوع بلاسبب نہیں ہوتی جیسے ممکنات کو دیکھئے خواہ انکی طرف وجود کی نسبت کریں یا اس کے علاوہ اور کسی وصف کی بہرحال ان کا ثبوت بلاسبب اور بغیر علۃ کے نہیں ہے۔ بلکہ محتاج الی العلۃ ہیں اور دوسری بلاسبب یعنی اس شیٔ کی طرف جو محمول از قسم وجود یا اس کے علاوہ اور کوئی وصف منسوب ہوتی ہے تو وہ نسبۃ کسی سبب وعلۃ کے واسطہ سے نہیں اب پہلی قسم کی اشیاء کا علم یقینی اور دائمی یعنی جو کبھی تبدیل نہ ہو اور علم ہو بھی کلی تو ایسا علم از جہت سبب وعلۃ حاصل ہوسکتا ہے۔ اس کے بغیر علم یقینی کے حاصل کرنے کا اور کوئی ذریعہ نہیں ہوتا۔

اور دوسری قسم کی اشیأ یا تو بنفس خود بیّن واضح اور جلی ہونگی یا پھر بالکل مایوس البیان اور غیر ممکن الوضوح ہوں گی کہ اس کے حل ہونے کی کوئی توقع نہیں ہوگی اور یہ بات قرین قیاس بھی ہے کیونکہ ہر وہ نسبت جس کے لئے کوئی سبب موجود فی نفس الامر ہے تو عقل ایسی نسبۃ کی ضرورۃ اور دوام کا محض تصور طرفین کی بنا پر یقین نہیں کرسکتا کیونکہ ایسی نسبۃ میں موضوع اور محمول کے درمیان کوئی تناسب طبعی موجود نہیں ہوسکتا یعنی موضوع بمرتبہ من حیث ہی ہی محمول کی نسبۃ کے لئے کافی نہیں ہوتا ورنہ تو بذات خود ایسے محمول کا متقاضی ہوتا اور اگر ایسے ہوتا تو پھر درمیان میں سبب نہ ہوتا لہذا ذی السبب چیز کا قطعی علم از جانب سبب ہی ہوگا اور جو اشیأ اسباب نہیں رکھتیں یعنی نسبت محمول الی الموضوع کے لئے کوئی سبب نہیں ہے تو پھر ایسی نسبت کے لئے یا تو ذات موضوع خود ہی کافی ہو گی اور محتاج الی الواسطہ نہیں ہوگی تو ایسی نسبۃ بیّن جلی اور بدیہی ہوگی لامحالہ اور اگر ذات موضوع بھی کافی نہیں ہے اور سبب بھی کوئی نہیں تو ایسی اشیأ کے واضح ہونے کی کوئی توقع اور امید نہیں ہوسکتی اللہ تعالٰی کی ذات مقدس کی طرف خواہ وجود کی نسبۃ کریں یا کسی وصف کی تو اس نسبت کے لئے نہ کوئی علت ہے نہ سبب اب اللہ تعالٰی کی ذات کو مایوس البیان تو نہیں کہا جاسکتا۔ ورنہ تو تمام اعتقادیات اور ایمانیات بالکل غلط ہو جائیں گے لہذا وہ بلاشبہ بدیہی اور اجلی و اوضح الوجود ہوگا۔ جب وہ بدیہی ہوا تو اس کے لئے برہان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوسکتا تو یہ حاشیہ مسلک اہل ریاضۃ کی تائید کرتا ہے یعنی یہ مسئلہ بدیہی اور غنی عن البرہان ہے لہذا بطور نتیجہ برہان مستفاد نہیں ہوگا الّا یہ کہ آپ یوں کہیں کہ شیخ کی اس عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اللہ تعالٰی کی طرف انتساب وجود اور اوصاف کے لئے سبب نہیں ہے تو سبب وعلۃ کی نفی سے برہان لمی کی نفی ہوتی ہے نہ برہان انی کی لہذا یہ مطلوب نظری اور محتاج الی البراھین الانیہ قرار دیا جاسکتا ہے کما ہو مسلک اھل النظر البتہ چونکہ برہان حقیقی لمی واتم نہیں لہذا حقیقی نتیجہ نہیں بنایا جاسکتا

قولہ فلا یرد بالجزئیات المحسوسۃ خلاصہ اشکال یہ کہ جزئیات محسوسہ ذی اسباب ہیں ان کا علم بالسبب نہیں بلکہ بالحس والمشاھدہ حاصل ہوتا ہے لہذا آپ کا بیان کردہ ضابطہ غلط ہے اس سوال کے دو جواب دیئے ایک یہ کہ علم بالجزئیات علم یقینی اور دائمی نہیں ہے بلکہ زوال جزئیات کے ساتھ علم بھی زائل ہوجاتا ہے اور جزئیات کے تبدل حالات وھیئیات کے ساتھ علم بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔ دوسرا جواب یہ کہ کلام علم استدلالی کے متعلق ہے جزئیات کا علم احساسی ہے استدلالی نہیں ہے۔ فلا یرد الاعتراض بالجزئیات قولہ اما الاستدلال بوجود المعلول یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ بسا اوقات معلول اور مصنوع کے وجود سے استدلال کیا جاتا ہے بانّ لہ علۃً وصانعًا یعنی یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ اس معلول اور مصنوع کے لئے کوئی نہ کوئی علۃ اور صانع ضرور ہے اور یہ علم ہوتا بھی یقینی ہے اور یہ ہے بھی من جہتہ

المسبب والمعلول لا من جهۃ السبب والعلۃ تو یہ ضابطہ کہ علم یقینی ہمیشہ من جہتہ السبب والعلۃ ہوتا ہے منتقض ہوگیا تو اس کا جواب دیا فھو استدلال بالعلۃ علی المعلول کقولنا الجسم مؤلَّف وکل مؤلَّفٍ لہ مؤلِّفٌ فان الاوسط فیہ علۃ فی نفس الامر لکون الجسم ذا المؤلِّف یعنی درحقیقت یہ استدلال من جہتہ العلۃ علی المعلول ہے اور برہان لمّی ہے کیونکہ اس مقام پر جو حد اکبر محمول علی الاوسط ہے اور پھر بواسطۃ الاوسط محمول علی الاصغر ہے وہ خود مؤلِّف بالکسر نہیں ہے جو کہ علۃ برائے مؤلَّف بالفتح ہے بلکہ ذی المؤلِّف ہے یا لہ مؤلِّف بالکسر ہے اور یہ اکبر درحقیقت معلول اوسط ہے نہ علۃ لِاَنَّ المؤلَّف بالفتح ھو المحتاج ومناط الانتقار ھو التالیف یعنی مؤلَّف بالفتح کے اندر تالیف کا ہونا اور اس کا ذی اجزا ہونا یہ ایک علۃ ہے جو اس کو محتاج الی المؤلِّف کرتی ہے اگر اس کے اندر تالیف من الاجزا نہ ہوتی تو وہ محتاج الی المؤلِّف بالکسر نہ ہوتا اور نہ وہ ذی المؤلِّف کہلاتا اور نہ بِاَنَّ لہٗ مؤلِّفاً تو معلوم ہوا کہ یہ استدلال درحقیقت من جہتہ العلۃ علی المعلول ہے گویا جسم کی دو اوصاف ہیں ایک اس کا مؤلَّف بالفتح ہونا جو اوسط ہے اور دوسرا ذی المؤلِّف بالکسر ہونا جو اکبر ہے پہلی وصف دوسری وصف کے اثبات کے لئے علۃ ہے حد اوسط حد اکبر کی معلول نہیں ہے البتہ اس کی جزکی معلول ضرور ہے کیونکہ مؤلِّف بالکسر ذی المؤلِّف کی جز ہے اور مؤلَّف بالفتح کے لئے علّۃ ہے اس جواب کی بنیاد اس پر ہے کہ حد اکبر ذی المؤلِّف ہے یا لہ مؤلِّف بالکسر ہے نہ صرف مؤلِّف بالکسر حد اوسط جسکی معلول ہے وہ حد اکبر نہیں اور جو حد اکبر ہے اوسط اسکی معلول نہیں بلکہ علۃ ہے اور اس جواب کی دوسری تقریر یوں بھی کیجاتی ہے قبل از تقریر ثانی یہ واضح رہے کہ اس کی بنیاد اس پر ہے کہ حد اکبر مؤلِّف بالکسر ہے نہ ذی المؤلِّف لیکن اس صورت میں حد اکبر کا جو حمل علی الاوسط ہوتا ہے اسمیں تعمیم کرنی پڑے گی کہ اس کا حمل خواہ بنفسہ یعنی بالمواطاۃ ہو یا بواسطہ ذو اور لہ کے یعنی بالاشتقاق ہو جیسے یہاں ہے کہ کل مؤلَّف لہ مؤلِّف خلاصہ جواب کا اب یہ ہے کہ حد اوسط اگرچہ اپنے وجود فی نفسہ کے درجہ میں معلول ہے حد اکبر کے وجود فی نفسہ کے لئے کیونکہ مؤلَّف بالفتح اپنے وجود نفس الامری کے لحاظ سے معلول ہے مؤلِّف بالکسر کے وجود نفس الامری کا لیکن حد اوسط باعتبار وجودہ الرابطی للاصغر علۃٌ للاکبر باعتبار وجودہ الرابطی للاصغر یعنی ربط الاوسط بالاصغر علۃٌ لربط الاکبر بالاصغر یعنی مؤلَّف بالفتح جو حد اوسط ہے اس کا ربط اور ثبوت للجسم ایسی چیز ہے جو اس کو محتاج الی المؤلِّف اور مربوط بالمؤلِّف بالکسر کرتی ہے اور مناط انتقار تالیف اور جسم کا مؤلَّف بالفتح ہونا ہے اگر جسم مؤلَّف نہ ہوتا تو محتاج الی المؤلِّف نہ ہوتا اور نہ مؤلِّف بالکسر کا ربط اور ثبوت برائے جسم نہ ہوتا لہٰذا یہ استدلال درحقیقت من جہتہ السبب والعلۃ ہے۔ لا من جہۃ المسبب والمعلول قولہ وانما السبیل الیہ ای الی اثبات وجودہ الخ ھذا القول انما یؤید مسلک اھل الریاضۃ بل یصرح بہ قولہ فی الشرح لم یولد

یہ لاینتج بصیغہ المجہول کا لغوی مفہوم ہے یعنی اللہ تعالےٰ کسی کا مولود نہیں ہے یہ مسئلہ تو بدیہی ہے کیونکہ مولود کی ولادت بہت سے تطورات وتغیرات کے بعد ہوتی ہے اور محتاج الی الوالدین ہوتی ہے یہ سب امور مولود کے امکان وحدوث اور افتقار واحتیاج کو مستلزم ہیں جو کہ وجوب کے بالکل منافی اس لئے واجب تعالےٰ مولود ہونے سے منزہ ومقدس ہے۔ تعالی اللہ عن ذلک علوًّا کبیرا قولہ ولو بنی للفاعل فمعناہ لم یلد مبنی للفاعل کیصورت میں صرف معنی لغوی کی نفی ہوگی اصطلاحی کی نہیں کیونکہ پہلے گزر چکا ہے بل ھو البرھان علی کل شیئٍ تو واجب تعالےٰ جب تمام کائنات کے لئے علت اور برہان ہے تو علم بالعلت سے علم بالمعلول حاصل ہوتا ہے جیسا کہ برہانِ لمی کا طریقہ ہے لہذا علم بالمخلوق علم بالعلۃ الخالقہ سے بطور نتیجہ مستفاد ہو سکتا ہے البتہ مفہوم لغوی کی نفی ہوگی یعنی واجب تعالےٰ کسی کا والد نہیں اور واجب تعالےٰ کا کوئی ولد نہیں ہے۔ وبیانہ ان الوالد والولد یعنی علاقہ ولاد مستلزم امرین ہے ایک تکافو یعنی تضایف اور دوسرا تماثل اگر اللہ تعالےٰ کا مولود واجب ہو تو تکافو نہیں ہو سکتا اور اگر ممکن ہو تو تماثل نہیں ہو سکتا لہذا اللہ تعالےٰ کا مولود کسی قسم کا نہیں ہو سکتا تفصیل اس کی یہ ہے کہ ممکن باری تعالےٰ کے ساتھ تماثل نہیں رکھتا جو کہ علاقہ ولاد کے لئے ضروری ہے تماثل کا مشہور معنی ہے اشتراک فی الماہیۃ النوعیہ عموماً والد اور ولد کی ماہیۃ نوعیۃ ایک ہوتی ہے البتہ اس پر اعتراض مشہور واقع ہوتا ہے جس کی حاشیہ میں تصریح کر دی وہ یہ کہ حاملہ عورت کے پیٹ سے کبھی سانپ پیدا ہو پڑتا ہے اور بغل تو حمار و فرس سے پیدا ہوتا ہے باوجود علاقہ ولاد ہونے کے تماثل بمعنی اشتراک فی الماہیہ النوعیہ کے مفقود ہے اس اعتراض کو دفع کرنے کیخاطر تماثل کا مفہوم مشارکۃ فی الاوصاف النفسیہ کے ساتھ بیان کیا اوصاف نفسیہ ان کو کہا جاتا ہے جن کے ساتھ متصف ہونے میں ذات موصوف کسی امر زائد عن الماہیۃ کی طرف محتاج نہ ہو بلکہ ان کے ساتھ متصف ہونے میں صرف اس کی ماہیۃ اور اس کے داخلی اجزا کافی ہوں۔ جیسے انسان کے لئے انسانیۃ حیوانیۃ جسمیۃ اور جوہریۃ یہ سب اوصاف نفسیہ ہیں اب تماثل اشتراک نوعی سے بڑھ کر اشتراک جنسی خواہ جنس قریب ہو یا بعید تک شامل ہو گیا اب وہ اعتراض مشہور ساقط ہو جائے گا کیونکہ یہاں امثلہ مذکورہ میں اشتراک فی الحیوانیۃ موجود ہے اور ممکن کا باری تعالےٰ کے ساتھ مماثل نہ ہونا امر جلی اور بدیہی ہے لیکن پھر بھی بطور تنبیہ کے پیش کیا جاتا ہے۔ اگر ممکن و واجب کی ماہیۃ ایک ہو تو پھر یہ ضروری ہوتا ہے کہ جو چیز ایک فرد پر صحیح اور درست ہوتی ہے تو وہ اسکی ماہیۃ پر بھی صحیح اور درست قرار پاتی ہے۔ اب چونکہ ایک فرد متصف بالامکان ہے لہذا لازم آتا ہے کہ واجب تعالےٰ کی ماہیۃ بھی متصف بالامکان ہو۔ اور یہ صریح باطل ہے دوسرا یہ کہ واجب اور ممکن کی ماہیۃ اگر ایک ہو تو پھر امکان فرد کے لحاظ سے لازم آتا ہے کہ یہ ماہیۃ جائز العدم ہو اور وجوب فرد کے لحاظ سے لازم آتا ہے کہ یہ ماہیۃ ممتنع العدم ہو یہ صریح اجتماع ضدین ونقیضین ہے جو کہ باطل ہے وبیان الاول ان معنی التکافو الخ یعنی

اللہ تعالےٰ کا ولد اگر واجب ہو تو بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ شرط تکافؤ اس کی نفی کرتی ہے تکافؤ کا مفہوم یہ ہے کہ متکافئین
کے درمیان تلازم فی التحقق و التعقل ہوتا ہے یعنی تحقق فی الخارج اور تعقل فی الذہن ہر ایک کا دوسرے کے بغیر نہیں
ہوسکتا فیکون بینہما تلازم و توقف فی کلا الطرفین یہ اس لئے کہ ان کے درمیان علاقہ ذاتیہ افتقاریہ ہوتا ہے جو ہر
ایک کو دوسرے کی طرف محتاج فی التحقق والتعقل کر دیتا ہے اور یہ علاقہ ذاتیہ یا تو یوں ہوتا ہے کہ ان کے مابین علۃ
ومعلول کا تعلق ہو یا یہ کہ دونو معلول ہوں امر ثالث کے جو ان کے مابین ارتباط افتقاری پیدا کر دیتا ہے جیسے کہ
علاقہ ولاد بین الوالد والمولود ارتباط افتقاری پیدا کرتا ہے اور اس قسم کا علاقہ بین الواجبین القوّیین قائم نہیں ہوسکتا لہذا
یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالےٰ کا ولد واجب بھی نہیں ہوسکتا تو یہ واضح ہو گیا کہ اللہ تعالےٰ کے لئے کسی قسم کی اولاد
نہیں ہوسکتی۔ لاینتج بصیغہ معروف کا مفہوم لغوی درست اور صحیح قرار پایا قولہ وقد یستدل علی
نفی التماثل یہاں سے تماثل بالمعنی الاعم یعنی بمعنی الاشتراک فی الاوصاف النفسیۃ جو کہ مشارکۃ نوعیہ اور جنسیہ کو
شامل تھا باطل کیا جا رہا ہے یعنی علاقہ ولادت سے ہٹ کر ویسے واجب تعالےٰ کے ساتھ نہ کوئی مشارک فی الماہیۃ
النوعیۃ ہوسکتا ہے۔ نہ فی الماہیۃ الجنسیہ بلکہ مشارکۃ ومماثلۃ علی الاطلاق باطل ہے فلا تتکثر سے لایکون لہو تبیین
متماثلین تک مشارکۃ نوعیہ کا ابطال ہے وایضاً لا یقال الخ سے مشارکۃ جنسیہ کی نفی مطلوب ہے مشارکۃ
نوعیہ کا ابطال یوں ہے کہ اللہ تعالےٰ کی حقیقۃ وجوب تقرر اور وجوب وجود ہے اور یہ حقیقۃ اس قسم کی کثرۃ قبول نہیں
کرسکتی جس قسم کی کثرۃ نوع قبول کرتا ہے جو کہ عوارض مشخصہ کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اصل بات یہ ہے کہ ماہیۃ نوعیۃ
جو تکثر الی الافراد کو قبول کرتی ہے درحقیقت یہ تکثر عوارض مشخصہ کے الحاق کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ ماہیۃ اور اس کے
داخلی اجزا برابر درجہ کے مشترک ہوتے ہیں یہ تو موجب تکثر و تعدد نہیں ہوسکتے اس لئے جب وجوب التقرر والوجود
اس قسم کا تکثر قبول نہیں کرتی تو اللہ تعالےٰ کا کوئی مماثل یعنی مشارک فی الماہیۃ النوعیہ نہیں ہوسکتا باقی رہی یہ
بات کہ ماہیۃ وجوب التقرر تکثر نوعی کیوں قبول نہیں کرتی اسکی وجہ پیش فرماتے ہوئے کہا۔ فان التخالف لامحالۃ الخ
خلاصہ یہ کہ اگر وجوب التقرر تکثر نوعی کو قبول کرے تو پھر کم از کم اس ماہیۃ کے تحت دو فرد مماثل تو ضرور ہوں گے۔ جو
مشارک فی الماہیۃ النوعیہ ہوں اور ان کے درمیان حسب ضابطہ تخالف یعنی تمایز عوارض مشخصہ کے ساتھ ہوگا
جن کو ناصنف بلواحق کے ساتھ تعبیر کر رہا ہے اب یہ لواحق جو ان فردین کے درمیان موجب تمایز ہیں ان کا وجود اور
تحقق کہاں سے ہوگا نفس ماہیۃ سے یا اس کے وجود مطلق سے یا ایسے اسباب سے جو خارجہ از حقیقۃ ہیں اور یہ تمام
شقوق ثلثہ باطل ہیں اول اور ثانی کا بطلان تو ظاہر ہے کیونکہ نفس ماہیۃ اور اس کا وجود مطلق تمام افراد میں علی سبیل السویۃ
مشترک ہے اور جو عوارض اس منشأ مشترک سے آئیں گے وہ بھی علی سبیل السویۃ تمام افراد میں مشترک ہوں گے۔
لان الاشتراک فی السبب والعلۃ یستلزم الاشتراک فی المسبب والمعلول

فلا یتصور الاختلاف بینھما بسبب ھذہ العوارض اور شق ثالث کو باطل کرتے ہوئے کہا
فلو لا تلک الاسباب یعنی اگر یہ اسباب خارجیہ جو موجب تھے عوارض ممیزہ بین الشخصین کے منعدم
ہو جائیں تو پھر وہ لواحق وعوارض ممیزہ بھی منعدم ہو جائیں گے تو کانت الذات واحدۃ اولم تکن ذات
اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ حقیقۃ واجبہ ہے اور انتفاء عوارض کے ساتھ منتفی نہیں ہوگی کیونکہ وجوب انتفاء وجود کے
منافی ہے۔ اب تشخص اسوقت بنفس حقیقۃ واجبہ ہی ہوگا فتکون منحصرۃ فی شخص واحد وذات
واحدۃ لان اسباب التعدد قد انتفت فکانت الذات واحدۃ اگر یہ خیال کیا جائے کہ حقیقۃ
کلیہ اور مبہمہ تھی جس کا تحقق صرف تحقق افراد اور اشخاص تھا اور اس کے افراد کا تشخص اسباب خارجیہ سے تھا
جب وہ اسباب منتفی ہوئے تو عوارض مشخصہ بھی ختم ہو جائیں گے تو اس صورت میں کوئی فرد بھی موجود نہیں ہوسکے
گا۔ چونکہ ماہیۃ کلیہ بدون الافراد متحقق نہیں ہوسکتی تو فلم تکن ذات یعنی ذات بھی نہیں رہے گی اور اس عبارت کی
تحلیل یوں بھی ہوسکتی ہے کہ یہ اسباب جو موجب تھے عوارض مشخصہ کے لئے اگر ان کا انتفاء صرف ایک فرد میں
فرض کیا جائے تو پھر بھی فرد منتفی ہوگا۔ ویبقی الفرد الاٰخر موجوداً تو کانت الذات واحدۃ اور اگر ان اسباب کا
انتفاء فی الفردین کلیھما ہو تو کوئی فرد باقی نہیں رہے گا۔ فلم تکن ذات اس توجیہ کی مدار اس پر ہے کہ تلک الاسباب سے
مراد المجموع من حیث المجموع اسباب ہیں اور لولا کی نفی سے رفع ایجاب کلی ہوگا اور رفع ایجاب کلی کی دو صورتیں
ہیں اول سلب جزئی یعنی سلب عن البعض وثبوت للبعض دوسری صورۃ سلب کلی کی ہوتی ہے کانت الذات
واحدۃ پہلی صورت پر اور لم تکن ذات دوسری صورۃ پر متفرع ہے بہر حال جب وجود ذات منتفی ہوگیا تو اسکا
وجوب بھی منتفی ہو جائے گا۔ کیونکہ وجوب بدون الوجود ممکن ہی نہیں تو اسوقت یہ لازم آیا کہ اس کا وجوب اور
وجود مستفاد من الغیر ہے تو پھر یہ واجب بالذات نہ ہوا کیونکہ اگر واجب بالذات ہوتا تو پھر استفادہ عن الغیر کیوں
ہوتا ہذا خلف کیونکہ کلام تو حقیقۃ واجبہ بالذات میں تھی فثبت ان وجوب التقرر والوجود لا یکون
مشترکا بین الھویتین المتماثلین فلا یمکن ان یکون متکثرۃ تکثر النوع اس دلیل پر
یہ اعتراض واقع ہوتا ہے۔ کہ نوعیۃ مطلقہ باطل کرنا مقصود ہے یا صرف اس نوعیۃ کا جس کے اشخاص متعدد
فی الخارج ہوں اگر شق اول مقصود ہے تو پھر دلیل مذکور مثبت مدعیٰ نہیں ہے کیونکہ تعدد اشخاص فی الخارج اور
ان کے مابین تخالف وتمایز نوعیۃ مطلقہ میں لازم ہی نہیں ہے لہذا ملازمہ فان التخالف الخ
ای فی الخارج سے جو پیش کیا گیا ہے قابل تسلیم نہیں ہے کما فی حقیقۃ الشمس والقمر اور اگر تعدد اشخاص فی الذہن
مراد ہو اور فان التخالف سے اسی کو پیش کرنا مقصود ہو تو پھر امتیاز بلواحق مستندۃ الی اسباب خارجیہ کے ساتھ
ہوسکتا ہے اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ افراد ذہنیہ کے تشخصات مستفاد من الخارج ہوں اور یہ وجوب ماہیۃ

کے منافی نہیں ہے کیونکہ مواد ثلثہ تدیمہ وجوب امکان، امتناع میں وجود خارجی معتبر ہے نہ مطلق وجود سواء کان خارجیًا او ذھنیا والا یلزم التصادق بینھا بحسب اختلاف الذہن والخارج یعنی واجب فی الخارج ممکن فی الذہن ہو سکتا ہے اگر شق ثانی مقصود ہو تو پھر اگرچہ دلیل تام ہے اور ملازمہ وبطلان تالی بدیہی ہے لیکن یہ مناسب مقام نہیں ہے کیونکہ یہاں اللہ تعالے کے اوصاف مختصہ کا ذکر ہے کما یقتضیہ السابق واللاحق وھذا الوصف غیر مختص بہ تعالی بل ہو موجود فی بعض الممکنات کالشمس والقمر فالاولی بناء ھذا المطلب علی عینیۃ التشخص جب اللہ تعالے کی ماہیۃ اور تشخص کے درمیان عینیہ واتحاد ثابت ہے کما ھو مذکور فی الحکمۃ تو حقیقۃ شخصیہ کے اندر عقل تعدد کو جائز قرار نہیں دیتا لہذا یہ حقیقۃ نوعیہ نہیں ہو سکتی کیونکہ حقیقۃ نوعیہ کیلئے جواز تعدد لازم ہے انما قال اولی لان امتناع التعدد فی الخارج کما ھو مقتضی الشق الثانی مختص بالحقیقۃ الواجبۃ لان تعدد الحقیقۃ الشمسیۃ فی الخارج لیس بممتنع بل ہو ممکن غیر واقع فی الحاشیۃ قولہ لایتصور الاختلاف الخ لایقال لم لایجوز حاصل اعتراض یہ ہے کہ یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ ہر ایک فرد کا تشخص اوسکی ماہیۃ نوعیۃ کی طرف مستند ہو جو صرف اسی ایک فرد میں منحصرہ ماہیۃ ہے جیسے کہ مفارقات ومجردات عشرہ اشخاص لعشرۃ انواع ہیں اور ہر ایک کا تشخص اسکی اپنی ماہیۃ نوعیہ کی طرف مستند ہے جو کہ صرف اسی فرد میں منحصر ہے جب یہ ماہیۃ نوعیۃ منحصر فی فرد واحد ہوتی تو وہ جس تشخص کی موجب ہو گی وہ بھی فی الفرد الواحد منحصر ہو گا۔ نہ کہ مشترک اس اعتراض کے دفع کے لئے فرمایا لانا نقول فاذن لایتماثلان یہ واضح رہے کہ اس مقام پر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ دونو واجب الگ الگ نوع کے فرد ہوں اور یہ ہر ایک نوع اپنے اپنے فرد میں منحصر ہو لیکن یہ دونو نوع بسیط ہوں یعنی کسی جنس مشترک کے تحت داخل نہ ہوں دوسرا یہ فردین واجبین ایسے نوعین کے فردین ہیں جو مشترک فی جنس واحد ہوں اگر احتمال اوّل ہو تو پھر اس کا جواب دیا فاذن لایتماثلان لتباین نوعیھما کیونکہ اس صورت میں نہ اشتراک فی النوع ہے اور نہ فی الجنس تو پھر تماثل کیسے ہو سکتا ہے لہذا اس صورت میں متماثل نہ ہے اگر احتمال ثانی ہو تو اسوقت تماثل بمعنی اشتراک فی الاوصاف النفسیۃ ہو گا جو کہ اشتراک فی الجنس کو شامل ہے۔ پھر جواب دیا علی ان وجوب التقرر چونکہ وجوب تقرران کا عین ذات ہے اور یہ حقیقۃ قابل اشتراک بین الھویات العدیدۃ نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر یہ ماہیۃ مشترک ہو تو پھر ان افراد کا ایک دوسرے سے تمایز امور داخلہ سے تو ہو نہیں سکتا۔ ھذا علی تقدیر الاشتراک فی الجنس یعنی جب کہ وہ مشترک فی الجنس ہوں تو جنس کے تحت جو افراد آتے ہیں، وہ افراد نوعیہ ہوتے ہیں۔ کالانسان والفرس الداخلین تحت الحیوان اور ان افراد کا ایک دوسرے سے تمایز ایسے امور سے ہوتا ہے۔ جو انکی ماہیۃ نوعیۃ میں داخل ہوتے ہیں۔ جیسے انسان وفرس جو مشترک فی الحیوان ہیں اور ان کے مابین تمایز ناطق وصاہل سے ہے۔ جو کہ ان کی ماہیۃ نوعیہ کے داخلی امور ہیں اگر یہاں بھی ایسے ہو تو پھر لازم آجائے گا کہ ماہیۃ

واجبہ مرکب ہو اور ترکیب مستلزم احتیاج اور امکان ہے اور یہ باطل ہے ۔ فھو بعوارض خارجۃ یعنی جب امورِ داخلہ سے امتیاز نہ ہوسکا تو اب عوارض خارج عن الحقیقۃ سے ہوگا یہ وہی دلیل شرح والی کا اعادہ ہے مع زیادۃ توضیح البتہ اس کے اندر احتمال جزئیۃ یعنی امور داخلہ کا بطلان بھی پیش کردیا قولہ فی الشرح وایضاً لا یقال علی النوعین قول الجنس یہاں سے مشارکۃ جنسیہ کی نفی مطلوب ہے یعنی حقیقۃ واجبہ جنس بھی نہیں ہوسکتی جو کہ مشترک بین الانواع ہو اور اس پر استدلال بقیاس استثنائی پیش کیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر حقیقۃ واجب تعالےٰ جنس ہو تو لازم آتا ہے کہ اس کے لئے فصول مقسمہ ہوں جو اس سے ابہام رفع کرکے اس کے تحصل اور وجود بالفعل کا افادہ کریں لیکن یہ تالی لازم باطل ہے ۔ فالملزوم مثلہ یعنی حقیقۃ واجبہ کا حقیقۃ جنسیہ ہونا باطل ہے شرطیہ کیطرف اشارہ کیا بقولہ والا لا نقسم بالفصول الخ یعنی ہم تو کہتے ہیں کہ حقیقۃ واجبہ حقیقۃ جنسیہ ہوکر محمول علی النوعین نہیں ہوسکتی والا اگر ایسے نہ ہو بلکہ وہ حقیقۃ جنسیہ ہوکر محمول علی النوعین ہو تو لانقسم یعنی لازم آتا ہے کہ وہ فصول غیر داخلہ فی القوام کے ساتھ انقسام قبول کرے حالانکہ یہ باطل ہے اور اس کے بطلان کی طرف اشارہ کیا بقولہ فما حقیقتہ لنفس تاکد التقرر ووجوب الوجود ...... لا ینقسم بھا فما حقیقتہ مبتدا الخ لا ینقسم بھا خبرٌ لا لحقیقۃ الحیوانیہ الی قولہ امرخارج عنھا جملۃٌ معترضۃٌ بین المبتدا الخ والخبر حاصل اس کا یہ ہے اوّلاً یہ جاننا کہ ہر حقیقۃ جنسیہ مبہم الوجود ہوتی ہے ۔ اور اس کو وجود بالفعل حاصل نہیں ہوسکتا جب تک اس کے ساتھ فصل کا انضمام نہ ہو اور یہی فصل جنس سے ابہام کو مرتفع کرکے وجود بالفعل میں لاتاہے اور اس فصل کا تعلق جنس کے ساتھ تقسیمی ہوتا ہے اور اس کے لئے مقسم کہلاتا ہے ۔ اور حقیقۃ جنسیہ سے خارج ہوتا ہے اور اس فصل کا تعلق نوع کے ساتھ تقویمی ہوتا ہے ۔ اور اس کے لئے مقوم کہلاتا ہے اور حقیقۃ نوعیہ میں داخل ہوتا ہے جیسے حیوان جو کہ بدرجہ جنس ہے جب تک اس کے ساتھ کوئی فصل ناطق یا ناہق کا انضمام نہ ہو اس کو وجود بالفعل حاصل نہیں ہوسکتا جب اسکے ساتھ ناطق منضم ہوگا تو بصورت انسان موجود بالفعل ہو جائیگا اور ناطق حقیقۃ حیوانیہ کے لئے مقسم اور خارج از حقیقۃ ہے اور حقیقۃ انسانیہ کے لئے مقوم اور داخل فی الحقیقۃ ہے ثانیاً یہ کہ جو چیز مفید حصول حقیقۃ کی تو وہ یا تو اجزائے داخلہ تقویمیہ ہوتے ہیں یا خارج از حقیقۃ ہو تو وہ جاعل ہوتا ہے یعنی مفید حقیقۃ اگر داخل فی الحقیقۃ ہو تو وہ جزء تقویمی ہوتی ہے اگر خارج از حقیقۃ ہو تو وہ جاعل ہوتا ہے ۔ واجب تعالےٰ کی حقیقۃ ایسے نہیں ہے جیسے حقیقۃ حیوانیہ ہے کہ جو کہ وجوب اور تاکد تقرر کا غیر ہے اور موجودیۃ اور وجود اس کی حقیقۃ حیوانیہ سے خارج ہے بلکہ واجب تعالےٰ کا وجود اس کا عین حقیقۃ اور عین ماہیۃ ہے اگر حقیقۃ واجبہ بدرجہ جنس ہو تو فصل مقسم جو اس کے لئے مفید وجود ہوگا وہ دراصل مفید حقیقۃ و مفید ماہیۃ ہوگا ۔ کیونکہ وجود عین حقیقۃ ہے فافادۃ الوجود افادۃ الحقیقۃ حسب ضابطہ یہ مفید حقیقۃ اگر داخل فی الحقیقۃ ہو تو لازم آتا ہے کہ فصل مقسم مقوم ہو جائے اور اگر خارج از حقیقۃ رہتے ہوئے مفید حقیقۃ ہو تو پھر لازم آتا ہے کہ فصل مقسم جاعل ہو جائے اور یہ دونو لازم باطل ہیں کیونکہ حقیقۃ واجبہ نہ جزء تقویمی رکھتی ہے اور نہ

محتاج الی الجاعل ہے تو ثابت ہوا کہ حقیقۃ واجبہ کا جنس ہونا باطل ہے ھذا اھو المطلوب وایضاً یلزم ان یکون یہ بطلان تالی پر دوسری دلیل ہے حاصل یہ کہ اگر حقیقۃ واجبہ کے لئے فصل مقسم ہو تو پھر اس مقسم پر وجود واجب موقوف ہو جائے گا، جب وجود موقوف ہوا تو وجوب بھی موقوف علی الفصل المقسم ہو جائے گا کیونکہ وجوب تو ضرورۃ وجود کا نام ہے فتوقف الوجود یستلزم توقف الوجوب اور فصل مقسم چونکہ خارج از حقیقۃ اور مغایر للحقیقۃ ہوتا ہے تو اب وجود اور وجوب موقوف علی الغیر ہو گئے والتوقف علی الغیر یستلزم الامکان فیلزم ان یکون الواجب ممکنا تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیرا فظھر انہ لا یمکن ان یکون للواجب تعالیٰ فصل مقسم ولما لم یکن لہ فصل مقسم لم یکن جنسا ھذا اھو المطلوب

قال فی الحاشیہ قولہ مستفادا من الغیر فیلزم الامکان وایضاً یلزم الخ حقیقۃ واجبہ کے لئے فصل مقسم ہونے کیصورت میں یہ استحالہ ثانیہ ہے یعنی چونکہ فصل مقسم خارج از حقیقۃ ہوتا ہے تو جو خارج ہو کر مفید حقیقۃ ہو وہ جاعل ہوتا ہے تو اس صورت میں واجب تعالےٰ کے لئے جاعل ہو جائے گا جو کہ باطل ہے وایضاً یلزم بالواو التی للجمع سے معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونوں استحالے مجتمعاً ومعاً واقع ہوتے ہیں حالانکہ ایسے نہیں تھا لہذا توضیح کے ساتھ اسکی وضاحت کر دی کہ یہ دونوں استحالے الگ الگ صورت میں ہیں یعنی استفادہ سنخ حقیقۃ یا تو امر خارج سے ہوگا تو یہ جاعل ہوتا ہے جو واجب تعالےٰ کیلئے مفروض الانتفا ہے یا پھر متقومات داخلہ سے تو فصول مقسمہ چونکہ مفید وجود ہو کر مفید حقیقۃ ہو رہے تھے فیلزم ان یکون الفصول المقسمۃ مقومۃً وداخلۃً فی الحقیقۃ وھذا خلف ~~نحو~~ لوجوب وجہاً عما ینقسم بہا ویلزم ترکیب الواجب من الاجزاء الداخلۃ ھذا ایضا خلف قولہ لا یتغیر اہ ای لا بحسب الذات وھو ظاھر ولا بحسب الصفات قول المصنف لا یتغیر ترکیبی حیثیت سے وہی احتمالین سابقین رکھتا ہے۔ ایک یہ کہ ضمیر جو کہ متصل بالشان اور راجع الی اللہ تعالےٰ ہے اس سے حال ہے اس صورت میں تغیر بحسب الذات کی نفی ہوگی جس کو شارح نے ظاھر کہہ دیا ہے کیونکہ تغیر یا تو تعاقب صور وتوارد ھا علی المادۃ سے ہوتا ہے یعنی مادہ باقی رہتا ہے اور اس پر تبدیلی صور کی ہوتی رہتی ہے کانقلاب الماء ھواءً وبالعکس اس کو کون فساد کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ تغیر مختص بالمادیات ہے۔ اللہ تعالےٰ مادہ سے پاک ہے لہذا اس قسم کے تغیر سے منزہ ہے یا تغیر ہوتا ہے بتبدل حقیقۃ وصیرورتہا حقیقۃً اخری ہذا ایضا مستحیل فی جنابہ لانہ تعالیٰ ازلی وابدی لا یتصف بالتغیر اصلاً علاوہ ازیں تغیر مستلزم حدوث ہے اذ کل متغیر حادث جب اللہ تعالےٰ حدوث سے منزہ ہے تو تغیر سے بھی منزہ ہو گا۔ لان التغیر عبارۃ عن التجدد وانقضاء الشیٔ ومنشأ الشیٔ الخ فالذات المنقضی والحادث لا یکون واجباً اور تغیر ذات سے مرتبہ تقرر کا باطل ہو جاتا ہے اللہ تعالےٰ ان تمام نقائص سے منزہ اور مقدس ہے لہذا تغیر ذاتی کا انتفا بالکل ظاہر ہے اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ لا یتغیر کا تعلق لفظ شان سے ہو جو عبارۃ

عن الاوصاف ہے تو اس وقت تغیر صفاتی کی نفی ہوگی یعنی اللہ تعالیٰ بحسب الصفات قابل تغیر نہیں ہے اس پر
اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کل یوم ھو فی شان کے اندر مفسرین لکھتے ہیں انہ تعالیٰ یرفع
قوما ویضع آخرین ویعز ذلیلا ویذل عزیزا فظاھر ان کل ماذکرو یدل علی التجدد والتغیر فی
الصفات ویسے اللہ تعالیٰ قبل خلق العالم متصف تھے قبل العالم کے ساتھ اور بعد خلق العالم متصف ہوا مع العالم
اور بعد فناء العالم متصف ہوگا بعد العالم کے ساتھ ھو الاول والآخر تو یہ تغیر فی الاوصاف ہے لہذا اوصاف سے
نفی تغیر صحیح نہیں ہے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا بحسب الصفات الحقیقۃ الخ یعنی صفات حقیقیہ کے لحاظ
سے قابل تغیر نہیں ہے اور جو قول مفسرین میں پیش کی گئی ہیں وہ صفات حقیقۃ نہیں ہیں لہذا ان کے ساتھ اعتراض وارد
نہیں ہوگا صفات کے اقسام کی تفصیل مذکور فی الحاشیہ ہے قولہ فی الحاشیۃ تفصیل المقام اولا صفات
واجب تعالیٰ منقسم ہوتی ہیں۔ الی قسمین ایک صفات سلبیہ دوسری صفات ثبوتیہ صفات سلبیہ میں کسی چیز کا
باری تعالیٰ کے ساتھ قیام نہیں ہوتا جیسے کہ قیام الصفۃ بالموصوف ہوتا ہے بل سلب القیام ہوتا ہے اور ان کا
مصداق خصوصیۃ ذات واجب تعالیٰ ہوتی ہے جو ان سلوب کی متقاضی ہوتی ہے اور باری تعالیٰ کی خصوصیۃ
ذاتی قابل تغیر نہیں ہے لہذا اوصاف سلبیہ کا تغیر مستحیل بیّن الاستحالہ ہے اس لئے اس کا تعرض نہ شرح میں
کیا اور نہ حاشیہ میں اور صفات ثبوتیہ منقسم الی الاقسام الثلثۃ ہیں (۱) حقیقیہ محضہ (۲) حقیقیہ ذات اضافۃ (۳)
اضافیہ محضہ۔ حقیقیۂ محضہ وہ اوصاف ہیں جن کے مفہوم اور حقیقہ میں اضافۃ الی الغیر کا کوئی اعتبار نہیں اور نہ
مرتبہ ترتب آثار میں اضافۃ معتبر ہوتی ہے حاصل یہ کہ ایک درجہ تعقل مفہوم کا ہے جسے تحقق ذہنی کہا جاتا ہے۔
اور دوسرا درجہ تحقق خارجی کا ہوتا ہے جس پر ترتب آثار خارجیہ اور ترتب نتائج ہوتا ہے تو صفات حقیقیہ محضہ
کے درجہ تعقل اور درجہ تحقق خارجی میں سے کسی درجہ میں اضافۃ کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے حیوٰۃ باری تعالیٰ اور وجود
باری تعالیٰ اور حقیقیہ ذات اضافۃ وہ اوصاف ہیں جن کے مرتبہ تعقل مفہوم میں اضافۃ الی الغیر کا اعتبار نہیں ہوتا
البتہ درجہ تحقق خارجی اور ترتب آثار میں اضافۃ الی الغیر معتبر ہوتی ہے کہ اس اضافۃ کے بغیر آثار خارجیہ مترتب نہیں ہوسکتے
جیسے عالمیۃ اور قادریۃ۔ عالمیۃ کا کون الذات بحیث تکون فیہ صلاحیۃ الانکشاف نہ معلوم
اس کے مفہوم میں داخل ہے اور نہ اضافۃ الانکشاف الی المعلوم بلکہ تعقل مفہوم سے یہ خارج ہیں اسی طرح قادریۃ
فانّ حقیقتہ کون الذات بحیث یمکن منہا بالنظر الیہا الترک والفعل بالارادۃ
اب اس کے مفہوم اور تحقق ذہنی میں اضافۃ الی المقدور معتبر نہیں ہے والمراد بقولہ تحققہا فی قولہ لا
یتوقف تعقلہا وتحققہا علی وجود المعلوم والمقدور التحقق الذھنی لا الخارجی البتہ
عالمیۃ اور قادریۃ کا تحقق خارجی بایں حیثیت کہ اس پر آثار خارجیہ کا ترتب ہو بدون المعلوم والمقدور نہیں ہوتا لہذا

لہذا اضافتہ الی المعلوم والمقدور معتبر فی درجہ التحقق الخارجی ہوا یہ دونوں قسم کے اوصاف ناقابل تغیر ہیں کیونکہ ان کا
تغیر مستلزم ہوتا ہے تغیر ذات کو اور اسی طرح اضافتہ جو حقیقیہ ذات اضافتہ میں تھی وہ بھی ناقابل تغیر ہے۔ کیونکہ
اللہ تعالے کا علم تو شئی معلوم کو من اوّلہ الی آخرہ اور من حدوثہ الی فنائہ محیط ہوتا ہے لہذا قابل تبدیلی نہیں ہے
بخلاف ہمارے علم کے کہ یہ متعلق بالحالۃ الموجودہ ہوتا ہے اور ہمیں حالۃ مستقبلہ کا علم نہیں ہوتا لہذا ہر استقبالی تغیر
کے ساتھ ہمارا علم تغیر پذیر ہوتا رہتا ہے بخلاف علم اللہ تعالے فانہ محیط من الاوّل الی الاخر والازمنۃ
کلہا سواء حالا کان او ماضیا او مستقبلا حاضرۃ عندہ تعالی فبناءً علی ھذا لا یتغیر علمہ
ولا اضافتہ الی المعلوم لان الاضافۃ لازمۃ للعالمیۃ والقادریۃ وتغیر اللازم
یستلزم تغیر الملزوم وتغیر الملزوم الذی ھو العالمیۃ مثلا مستلزم تغیر الذات وھو محال

اور اوصاف [۳] اضافیہ محضہ وہ اوصاف ہیں جن کے مفہوم اور حقیقۃ اور تحقق و ترتب آثار دونوں میں اضافۃ الی الغیر داخل
ہے۔ ان کا تعقل اور تحقق خارجی بدون الاضافۃ الی الغیر ہو ہی نہیں سکتا جیسے اللہ تعالے کا قبل العالم اور مع العالم اور بعد العالم
ہونا اس وصف کا تعقل اور تحقق بدون العالم نہیں ہو سکتا ان اوصاف کا تبدل اور تغیر صحیح ہے کیونکہ یہ تغیر درحقیقت تغیر
فی الواجب تعالے نہیں اور نہ اس کی کسی صفۃ میں بلکہ یہ تغیر فی الامر المباین ہوتا ہے جیسے مثال مذکور میں حقیقۃ تغیر
فی العالم ہے نہ اللہ تعالے کی ذات میں اور نہ اس کی صفۃ میں جیسے آپ کا مافی الیمین اور مافی الیسار تبدیل ہو جائے
وانت مستقر علی مکانک تو آپ کی صفۃ اضافی ھذا الشئ علی یمینک تھی تبدیل ہو کر علی یسارک ہو
چکی ہے لیکن اس تبدیلی کا اثر نہ آپ کی ذات پر ہوگا اور نہ آپ کی کسی صفۃ حقیقیہ پر بلکہ ایک مباین چیز تبدیل ہو رہی ہے
لہذا ایسے اوصاف کی تبدیلی درست ہے اور معترض نے جو اعتراض کیا تھا وہ ان ہی اوصاف کے ساتھ تھا لہذا
یہ اعتراض ہمارے مطلوب پر وارد نہیں ہوتا قولہ فی الحاشیۃ مثلوا لھا بالرازقیۃ واجب تعالے میں
اضافیہ محضہ کی مثال رازقیۃ کے ساتھ پیش کی جاتی ہے کہ بدون المرزوق نہ متعقل ہو سکتی ہے اور نہ متحقق حالانکہ اسمیں اور عالمیۃ
قادریۃ میں کوئی فرق نہیں ہے الا یہ کہ رازقیۃ میں نفس اضافۃ یعنی ایصال الرزق الی المرزوق مراد ہو اور اس کا مبدأ اور منشأ
مراد نہ ہو درحقیقت ان مفہومات کا مرجع عرف ناس کی طرف ہے لوگوں میں اطلاق رازق صرف اس پر متعارف ہے
جو بالفعل تباشر باعطاء الرزق کرے اور اسی طرح سخی وجواد بھی اسی کو کہتے ہیں جو بالفعل اعطاء اشیاء کر کے سخاوت اور جود کا
اظہار کرے بخلاف عالم وقادر کے کہ ان کا اطلاق علی من من شانہ العلم والقدرۃ ہو کر دیتے ہیں
سر اور راز اس میں یہ ہے کہ رازقیۃ اور سخا اور جود صفات فعالیہ میں سے ہیں جن کا ظہور بدون فعل الارزاق والاعطاء
نہیں ہو سکتا اور بعض حضرات جن میں فطرۃً قبل الفعل جود وسخا ہو جیسے کہا جاتا ہے کہ حاتم فطرۃً سخی تھا یا جو بچہ عریض
الکف ہو اس کو سخی سمجھا جاتا ہے۔ ایک تو یہ اشیاء شاذ ونادر ہیں ان کے ساتھ اعتراض علی المتعارف نہیں کیا جا سکتا

دوسرا یہ کہ ان اوصاف کا علم بھی قبل مباشرۃ العمل نہیں ہوسکتا بلکہ بعد العمل والفعل ہوتا ہے لیکن قاضی مبارک کے
نزدیک حق بات یہ ہے کہ رازقیۃ صفات حقیقیہ ذات اضافۃ میں سے ہے نہ کہ اضافہ محضہ سے دراصل یہ نزاع لفظی
محسوس ہوتا ہے کیونکہ رازقیۃ اور اسی طرح اماتۃ واحیا اگر ان میں سے مراد اعطاء الرزق وایجاد الموت والحیوۃ ہو تو اضافیۃ
محضہ ہونا بدیہی ہے اور اگر ان سے مراد القدرۃ علی تلک الافعال ہو تو پھر حقیقیہ ذات اضافۃ میں درج ہے اور جواب
نظر کی ضرورت نہ تھی۔ قولہ ولا بحسب الصفات الحقیقیہ حقیقیہ محضہ مراد ہیں والاضافیۃ التی
بازائها مباد متقررۃ یعنی صفات حقیقیہ ذات اضافۃ مراد ہیں التی بازائها مبادی کی قید احتراز ہے عن الاضافیۃ
المحضۃ حاصل یہ کہ صفات حقیقیہ محضہ اور حقیقیہ ذات الاضافۃ کا تغیر نہیں ہوسکتا کیونکہ ان کا تغیر مستلزم ہے تغیر ذات
باری تعالیٰ کو عند الحکما تو یہ بات ظاہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ صفات عین ہیں ذات واجب تعالیٰ کا
لہذا ان کا تغیر مستلزم ہے تغیر ذات کا اور متکلمین کے نزدیک بھی ان کا تغیر مستحیل ہے اگرچہ وہ عین ذات تو نہیں کہتے
لیکن ان اوصاف کا تعلق ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ایسے تسلیم کرتے ہیں جیسے لوازم ماہیۃ کا تعلق نفس ماہیۃ سے ہوتا
ہے جو کہ نفس ذات من حیث ہی پر مرتب ہوتے ہیں اس لئے ان اوصاف کا انتساب الی اللہ تعالیٰ بطریق ایجاب
ذاتی کہا جاتا ہے اور ایجاب ذاتی اوصاف کمالیہ میں کمال ہوتا ہے اس لئے ان کا تغیر مستلزم ہو جائے گا تغیر ذات کو
جو کہ محال ہے اس لئے ان کا تغیر نہیں ہوسکتا اور مبادی متقررہ سے مراد حیوۃ اور وجود باری تعالیٰ ہے کیونکہ اوصاف
حقیقیہ اضافۃ کا تحقق ان ہی پر موقوف ہے کما اذا تغیر معلومك او معلولك هذا القول متعلق
بقوله لا بحسب الصفات الحقيقية ولفظ اذا زائد وما مصدرية والكاف بمعنى المثل
صفة لمصدر محذوف اى لا يتغير بحسب الصفات الحقيقية تغيرًا مثل تغير معلومك و
معلولك فانه تغيرٌ فى صفاتك الحقيقية ولما ورد عليه ان المعلوم والمعلول ليسا من
الصفات فدفعه فى الحاشيه بان تغير المعلوم او المعلول مستلزم لتغير العلم ولتغير
وصف العلية فهذا التمثيل باعتبار اللازم والمراد بالمعلوم هو المعلوم بالعلم الذى يكون
مصداقه نفس الذات الموصوف كعلم النفس بذاتها وكذا المراد بالمعلول هو اللوازم
لوجوداتنا الخاصة ولا شك فى ان تغيرهما يستلزم تغير ذات الموصوف وذات العلة وانما
ضم المعلول مع المعلوم والعلة مع العلم مع ان المشهور فى امثال هذا المقام ذكر المقدور
مع المعلوم كذكر القدرة مع العلم اشارة الى ان هذا المطلب اعنى استحالة التغير
فى الصفات المذكورة ثابت على كلا المذهبين من المتكلمين والحكماء اما على
مذهب الحكماء فظاهر لانها عين الواجب تعالى عندهم فتغيرها عين تغير الذات

واما على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات السبعة او الثمانية فانها وان لم تكن عين الذات عندهم لكنها معلولة لنفس الذات وصادرة عنها بالايجاب والايجاب فيها كمال وتغير المعلول يستلزم تغير العلة التى هى صفة حقيقية وعين الذات فتغيرها تغيرها ففى ذكر المعلول والعلة اشارة الى بيان استحالته على مذهب المتكلمين واما الاضافية المحضة ان کا تغیر واجب تعالیٰ کے تغیر کو اصلاً مستلزم نہیں ہے نہ تغیر ذات کو نہ تغیر صفۃ کو بلکہ یہ تغیر اور تعاقب وتجدد درحقیقت امور متباینہ میں واقع ہوتا ہے کما اذا تبدل ماییناك ویسارك قوله فى الحاشيه اعلم ان مرجع الاضافات الخ یہ جواب ہے اعتراض کا حاصل اعتراض تغیر وصف جس قسم کی وصف ہو مستلزم ہے حدوث وصف کا اور حدوث وصف مستلزم ہوتا ہے سبقة الاستعداد فی الموصوف کو یعنی موصوف کے اندر پہلے سے استعداد کا ہونا ضروری ہے تاکہ اس وصف حادث کو قبول کر سکے واجب تعالیٰ تو منزہ عن الاستعداد ہے کیونکہ استعداد مقتضی ہوتی ہے عدم مستعد لہ کو اور مستلزم ہوتی ہے بالقوۃ کو اللہ تعالیٰ کے جمیع کمالات بالفعل ہیں کوئی بھی بالقوہ نہیں ہے تو اس اشکال کو دفع کرنے کے لئے کہا کہ تمام اضافات کا مرجع اضافتہ واحدہ کی طرف ہے اور وہ ہے مبدئیتہ بالنسبتہ الی جمیع الاشیاء اور اس مبدئیتہ میں بالنظر الی ذاتہ تعالیٰ نہ کوئی تغیر ہے اور نہ اختلاف لان ذاته تعالى متعال عن الازمنة والامكنة والابعاد فلا يتعلق التغير بذاته تعالى ولا بصفاته بتغير الازمنة وغيرها فهو متعال عن الاستعداد اور اس مبدئیہ کا تغیر بحسب المتعلقات ہوتا ہے درحقیقت یہ تغیر مبدئیتہ کے ساتھ بالذات متعلق نہیں ہے بلکہ بالعرض بواسطۃ المتعلقات ہے اگر اس مبدئیتہ کا تعلق کسی کے خلق وایجاد سے ہو تو یہ خالقیتہ ہے اگر کسی مرزوق کی ترزیق کے ساتھ ہو تو رازقیتہ ہے اگر باعتبار اعطاء الحیوٰۃ والموت کے ملحوظ ہو تو احیاء اور اماتتہ ہے یہ ویسے ہے جیسے متکلمین کہتے ہیں کہ حقائق صفات قدیم ہیں اور تعلقات حادث ہیں یہ حدوث اور تغیر واستعداد درحقیقت ان متعلقات کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں باری تعالیٰ اور اس کے صفات اس سے متعالی اور بالا ہیں اور اسی طرح اوصاف حقیقیہ تمامھا کا رجوع الی صفۃ واحدۃ ہے وہ ہے وجوب التقرر والوجود اور اسی طرح محققین کے نزدیک تمام اوصاف سلبیہ کا رجوع الی سلب واحد ہے وهو سلب الامكان ويندرج تحته سلب الجسمية والجوهرية وغيرهما بہرحال اس تفصیل سے یہ مستفاد ہوا کہ باری تعالیٰ کی کوئی صفۃ بالنسبۃ الی ذاتہ تعالیٰ متغیر نہیں خواہ اوصاف حقیقیہ ہوں یا اضافیہ اور اضافیہ میں جو تغیر ہوتا ہے وہ درحقیقت بالنسبۃ الی المتعلقات ہوتا ہے بلکہ صرف متعلقات میں ہی تغیر ہوتا ہے وصف میں نہیں ہوتا

قوله متساوية النسبة تفسير لقوله لا يختلف قوله بالنظر الى ذاته اى متساوية بالنظر الى ذاته تعالى واما بالنظر الى المرزوق والمخلوق فغير متساوية النسبة فتلك المبدئية

مختلفة حينئذٍ باختلاف الازمنة والامكنة والابعاد قوله تعالیٰ عن الجنس والجهات

هذا تصريح لما علم ضمناً هذا دفع اشكال بان نفی الجنس عن الله تعالیٰ قد ثبت بقوله

لايحد فذكره ثانيا تكرار بلا فائدة فاجاب بان هذا ليس بتكرار بل تصريح لما علم ضمنا

من قوله لايحد هذا اذا كان المراد من الجنس الجنس الاصطلاحی واجاب ثانيا بقوله

او يراد بالجنس یعنی جنس سے مراد جنس اصطلاحی نہیں جو کہ موجب اشکال ہے بلکہ جنس لغوی بمعنی المثل والمماثل

المجانس مراد ہے اور اسکی نفی قد یستدل علی نفی التماثل میں واضح ہو چکی ہے لیکن یہ جواب قانون براعت کے خلاف

ہے یعنی دیباچہ میں ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو مشعر الی مقصود الکتاب ہوں وہ جنس اصطلاحی سے تو حاصل ہوتا ہے اور

جنس لغوی سے نہیں فاجاب عن هذا الاشكال بقوله الا ان يقال یعنی صنعۃ ایہام پر اسے محمول کیا جائے

وہ یہ کہ ایسا لفظ استعمال کیا جائے جس کا ایک معنی قریبی ہو اور دوسرا بعید اور مراد بعید ہو متبادر الی الافہام قریب ہو گا اس

قریبی سے براعۃ استہلال کا قانون پورا ہوتا ہے گا جنس کا لغوی مفہوم کتب منطق میں بعید ہے اور اصطلاحی مفہوم قریب

اور متبادر ہے اگرچہ مصنف کی مراد اول ہے لیکن عند الناس ثانی متبادر ہو کر قانون براعۃ کو پورا کر دے گا والمراد

بالجهات یہ بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ وارد ہوتا کہ اللہ تعالیٰ سے جہات اصطلاحیہ کی یعنی وہ جہات جو

قضایا موجہہ میں استعمال کی جاتی ہیں نفی مطلوب ہے یا کہ جہۃ لغویہ کی نفی مقصود ہے جو بھی ہو صحیح نہیں ہے کیونکہ جہات

اصطلاحیہ کی نفی اگر ذات واجب تعالیٰ سے مقصود ہے تو فضول اور بے سود ہے کیونکہ ذات تو ایک منفرد ذات ہے

اس کے ساتھ تو جہۃ اصطلاحیہ وابستہ نہیں ہو سکتی کیونکہ ان کا تعلق قضایا سے ہوتا ہے نہ مفہوم مفرد سے اگر آپ کی مراد ان

قضایا سے نفی کرنی ہے جو ذات واجب اور صفات واجب سے مل کر مرکب ہوتے ہیں تو پھر نفی غلط ہے۔

کیونکہ اللہ عالم وقدیر علی الدوام یا علی الوجوب کہنا صحیح ہے پھر نفی کیسے اگر جہۃ لغویہ کی نفی کرنی ہے تو بھی غلط ہے کیونکہ

جہۃ مصدر ہے یا مصدر معلوم ہو گی بمعنی توجہ کردن تو اللہ تعالیٰ اپنے عباد کی طرف توجہ بالرحمۃ کرتا ہے اگر مصدر

مجہول ہے بمعنی ما یتوجہ الیہ تو اللہ تعالیٰ کی طرف شدائد و مصائب میں توجہ کی جاتی ہے تو پھر نفی کیسے صحیح ہو گی تو

جواب دیا کہ نہ جہاتِ اصطلاحیۃ مراد ہیں نہ لغویہ بلکہ یہاں تیسرا معنی مراد ہے یعنی جہات مکانیہ جو جہات ستہ کے

نام سے مشہور ہیں فوق۔ تحت۔ قدام۔ خلف یمین۔ شمال یا جہات جسمیہ مراد ہیں یعنی امتدادات ثلثہ طول عرض عمق

کیونکہ یہ تمام جہات از خواص اجسام ہیں جو کہ مکانیۃ وغیرہ کے اندر استقرار کرتے ہیں اللہ تعالیٰ جسمیۃ سے منزہ و مقدس

ہے کیونکہ ہر جسم قابل انفصال وانعدام ہوتا ہے جیسے کہ حکما ہر جسم کو قابل تحلیل اور قابل انقسام لا الی نہایۃ تسلیم

کرتے ہیں خواہ تقسیم قطعی وکسری ہو یا وہمی وفرضی جو مطابق للواقع ہو اور یہ انقسام ہیولیٰ کا خاصہ ہے اللہ تعالیٰ

ان تمام اشیاء سے مجرد اور منزہ ہے لہذا کسی قسم کے جہات اس کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتے اور وہ متعالی عن

الجہات سے ہے فرضًا کا لفظ اس لئے بولا کہ قسمۃ وہمیہ کو شامل ہو جائے اور مطابقًا للواقع اس لئے کہا کہ یہ فرض بمعنی تقدیر محض نہیں ہے جو کہ مجردات کو بھی شامل ہو جائے بلکہ یہ فرض بمعنی تجویز عقلی کے ہے یعنی جس کو عقل جائز اور صحیح قرار دے اور مطابق واقع ہو مجردات کے اندر اس قسم کا فرض انقسام باطل اور غیر مطابق للواقع ہے۔

قولہ جعل الکلیات والجزئیات الخ تفصیل المقام وتحقیقہ الخ مصنف نے اس عبارۃ کے اندر مسائل اربعہ کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو شارح نے بالتفصیل پیش کیا ہے مسئلہ اولی یہ کہ ممکنات بتمامہا خواہ کلیات ہوں یا جزئیات مجعول اور مفتقر الی الجاعل ہیں اور مجعولیۃ منحصر فی الممکنات ہے ممکنات کے علاوہ خواہ واجب ہو یا ممتنع مجعول نہیں ہو سکتا واشار الی ہذہ المسئلۃ باتیان لام الاستغراق فی الکلیات والجزئیات مسئلہ ثانیہ یہ کہ ان الجعل منحصر فی الواجب تعالی یعنی ان جاعل الممکنات کلہا ہو الواجب تعالیٰ وحدہ ولا یمکن ان یکون الممکن جاعلاً لشیئ ما واشار الی ہذا بارجاع ضمیر جعل الی اللہ تعالی مسئلہ ثالثہ جعل کلیات جعل جزئیات پر مقدم ہے واشار الی ہذا بتقدیم الکلیات علی الجزئیات مسئلہ رابعہ یہ کہ جعل بسیط حق ہے واشار الی ہذا بترک المفعول الثانی لجعل وترک المفعول الثانی لیس بجائز فی الجعل المؤلف شارح نے ان تمام مسائل کو تفصیلاً دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے تفصیل المقام سے لے کر الی قولہ ویتبعہ الافتقار فی وجودہ الی جاعل موجب مسئلہ اولی کو بیان کیا، اور مسئلہ ثانیہ کو من قولہ جاعل موجب الی قولہ مجعولیۃ الذات بالجعل البسیط اور اسمیں اجمالاً یہ بھی اشارہ کر دیا کہ واجب تعالیٰ جاعل ممکنات بجعل بسیط ہے۔ اور مسئلہ ثالثہ کو من قولہ الا ان الطبائع المرسلۃ الی قولہ بخلاف الشیئ الطبعی المکتنف بعوارض المادۃ اور مسئلہ رابعہ کو من قولہ قال فی الحاشیہ فیہ اشارۃ الی آخر القول اور ان تمام مسائل کی دار مدار تحقیق وجود پر ہے کیونکہ اگر وجود امر انتزاعی ہو تو پھر یہ تمام مسائل علی الخصوص جعل بسیط درست قرار پاتے ہیں اگر وجود امر انضمامی ہو تو پھر جعل بسیط صحیح نہیں ہو سکتا بلکہ جعل مؤلف صحیح قرار پاتا ہے اور باقی مسائل پر بھی اس کا اثر مخالف پڑتا ہے اس لئے قاضی مبارک نے مسئلہ اولی کے اثبات میں حقیقۃ وجود کی تحقیق اولاً پیش کر دی مسئلہ اولی کا حاصل یہ ہے کہ وجوب وجود علت ہے برائے عینیۃ وجود یعنی واجب الوجود کے لئے وجود عین ذات ہے زائد از ذات نہیں ہے اور عینیۃ وجود علت ہے برائے غنا عن العلۃ یعنی وجود جہاں عین ماہیۃ اور عین ذات ہوگا وہ بالکل مستغنی عن العلۃ ہوگا اور کسی لحاظ سے اس کو احتیاج الی العلۃ نہیں ہوگا بلکہ وجوب عدم بھی علۃ برائے عینیۃ عدم ہو کر مستغنی عن العلۃ کر دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ ممتنع بالذات کے اندر عدم واجب اور عین برائے ممتنع ہوتا ہے تو وہ بھی مستغنی عن العلۃ ہوتا ہے کیونکہ ممتنع بالذات نہ وجود قبول کر سکتا ہے۔ اور نہ تحت القدرہ آتا ہے جیسے کہ واجب بالذات عدم کو قبول نہیں کر سکتا کیونکہ وجوب وجود

معدن ہو تاتمام کمالاتِ وجود وخیر کے لئے اور جو چیز منافی کمال ہوگی اور باعث نقص ہوگی واجب بالذات اسکے
ساتھ قطعاً متصف نہیں ہوسکتا ورنہ اجتماع ضدین لازم آجائے گا کیونکہ قابل کا مجتمع مع المقبول رہنا شرط ہوتا ہے۔
ادھر معدن کمال ہو اور پھر نقائص کو قبول کرے یہ کیسے ممکن ہوسکتا ہے اسی طرح ممتنع بالذات چونکہ عین عدم ہے۔ لہذا
وہ معدن النقائص والشرور ہے اور کمالات وجود اور خود وجود کو بھی قبول نہیں کرسکتا اب ان کے بالمقابل امکان کو دیکھئے
امکان چونکہ سلب الوجوب کا نام ہے نہ اس کا وجود ضروری ہے اور نہ عدم تو وجوب چونکہ علۃ عینیۃ ہو کر مستغنی عن العلۃ
تھا اسی طرح امکان علۃ افتقار الی العلۃ ہوگا لانّ احد النقیضین اذا کان علۃً لشیٔ فیجب ان یکون
النقیض الآخر علۃً لنقیض ذلک الشیٔ اب قاضی مبارک تحقیق سے وجود کو عین واجب اور عینیۃ کو
علۃ برائے استغنا ثابت کرنے کی کوشش کر رہا ہے اور اسکی مدار چونکہ اس امر پر ہے کہ وجود بالمعنی المصدری کے حق
ہونے کو ثابت کیا جائے کیونکہ اگر وجود امر انضمامی ہو تو پھر منضم منضم الیہ کا عین نہیں ہوسکتا اس لئے کہا کہ حقیقۃ
وجود محض صیرورۃ ذات اور وقوع ذات فی ظرفٍ ما کا نام ہے یعنی ذات کا ہونا کسی ظرف میں خواہ خارج میں یا ظرف
ذہن میں ہو یہ وہی ہے جسکو فارسی میں بودن یا شدن کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں یہ وہی وجود کا مصدری مفہوم ہے
جو کہ امر انتزاعی ہے اس کے بالمقابل وجود کا امر انضمامی ہونا صحیح نہیں ورنہ تو چونکہ انضمام فرع ہوتا ہے وجود منضمین کی
تو انضمام وجود سے قبل ذات کا منضم الیہ کے درجہ میں موجود ہونا ضروری ہوگا پھر یہ وجود منضم ہونے والے وجود کا
عین ہو تو تقدم الشی علی نفسہ لازم آتا ہے اگر غیر ہو تو پھر تسلسل لازم آئے گا۔ کیونکہ جو وجود منضم الیہ کے درجہ میں
متقدم تھا وہ بھی علی شق الانضمام انضمامی ہوگا اور انضمام فرع ہے وجود منضمین کی ہلم جرا تسلسل لازم آئے گا اور یہ لازم باطل ہے
ہوگا
لہذا ملزوم یعنی وجود کا انضمامی ہونا باطل ہوگا جب وجود بمعنی الانضمام باطل ہوا تو وجود بالمعنی المصدری الانتزاعی حق قولہ ومطابق
الحکم الخ بمعنی مدار ہے یعنی کسی چیز پر وجود کا حکم کریں کہ وہ وجود کے ساتھ متصف ہے تو اس حکم کی دار مدار اور اس کا مصداق
یعنی وجہ صدق درجہ تقرر ماہیۃ ہے کیونکہ تقرر شیٔ فی ظرفٍ ما حصول الشیٔ و کونہ فی ذٰلک الظرف سے منفک
نہیں ہوسکتا اب اس درجہ تقرر وفعلیۃ کو دیکھا جائے گا جو ماہیۃ درجہ تقرر میں محتاج الی الغیر ہے کہ وہ متقرر ہی نہیں ہوسکتی
جب تک کہ یہ غیر اس کے نفس کا افاضہ وفیضان نہ کرے تو ایسی ماہیۃ صدق وجود میں راجع الی الحیثیۃ التعلیلیہ ہوگی یعنی ذات کا
صادر عن الجاعل ہونا خلاصہ یہ کہ جس طرح وہ ذات درجہ تقرر میں فیضان غیر کی طرف محتاج تھی اسی طرح صدق وجود اور موجود
ہونے میں بھی اسی غیر کی طرف محتاج قرار پائے گی اور جو ماہیۃ درجہ تقرر میں کسی علۃ کی طرف محتاج نہیں ہے بلکہ بنفس خود
متقرر ہے تو وہ موجود بھی بذات خود ہوگی یعنی صدق وجود اور موجود ہونے میں وہ کسی کی محتاج نہیں ہوگی جس طرح اس کا تقرر
ذاتی ہے اسی طرح اس کا وجود بھی ذاتی ہوگا چونکہ مصداق وجود نفس تجوہر حقیقۃ کا درجہ ہے جب وہ متقرر بالذات ہے تو اس کا
وجود بھی اسکی ذات اور ماہیۃ کا عین ہوگا یعنی وہ بدرجہ اصل حقیقۃ اور اسی طرح موجودیۃ اور صدق وجود میں بھی مستغنی عن الغیر ہوگا

لہذا وہ کسی جعل کے تحت نہیں آسکتی نہ جعل بسیط کے تحت جو درجہ تقرر اور سنخ حقیقۃ میں مؤثر ہوتا ہے۔ اور نہ جعل مؤلف کے کے تحت جو درجہ صدق وجود میں مؤثر ہوتا ہے۔ کیونکہ اس ماہیۃ کے یہ دونوں درجے مستغنی عن العلۃ المؤثرہ ہیں اسی طرف اشارہ کیا بقولہ وھی مستغنیۃ فی سنخ حقیقتہا وموجودیتہا لان الاستغناء فی سنخ الحقیقۃ استغناً عن الجعل البسیط والاستغناً فی الموجودیۃ استغناء عن الجعل المؤلف یہی ذات واجب بالذات ہے اور پہلی ذات ممکن بالذات کہلاتی ہے۔ فھذہ الذات ای التی مستغنیۃ فی درجۃ التقرر والوجود عن الغیر ھی الواجب بالذات والاولی ای التی ھی مفتقرۃ فی درجۃ التقرر والوجود الی افاضۃ الغیر ھو الممکنُ بالذات فالوجود فی الواجب تعالی عین ذاتہ اذ ھو مبدأ

مبدأ اتہ لانتزاعہ ومصداق لحملہ یعنی واجب تعالے کے اندر اس کا وجود بالکل عین ذات ہے غیریۃ بالکل نہیں ہے یہ واضح ہے کہ یہاں عینیۃ سے مراد یہ نہیں ہے کہ وجود اس پر محمول بحمل اولی ہوتا ہے کیونکہ وجود ایک معنی مصدری اور انتزاعی ہے وہ کسی ذات کا عین بمعنی محمول بحمل اولی نہیں ہوسکتا چہ جائیکہ واجب تعالے جو ذات الذوات اور حقیقۃ الحقائق ہے اور سکا عین بحمل اولی ہوسکے بلکہ عینیۃ سے مراد یہ ہے کہ بنفس خود ذات متقررہ صدق وجود کے لئے کافی ہے اور صدق وجود میں نہ کسی حیثیۃ تعلیلیہ کی محتاج ہے اور نہ حیثیۃ تقییدیہ پر موقوف کیونکہ واجب بالذات کے لئے مستحیل ہے کہ وہ کسی علت کے ساتھ متعلق ہو قد مر بیانہ فی ذیل قولہ لا ینتج بخلاف الممکن کہ وہ درجہ تقرر میں اور وجود میں محتاج الی الغیر ہے نہ اس کا تقرر ذاتی نہ وجود ذاتی بلکہ اس کا وجود غیر ذات ہے اخر امر انتزاعی کی مدار منشا انتزاع پر ہوتی ہے جب منشا انتزاع مستغنی عن الغیر ہو تو امر انتزاعی بھی مستغنی اگر منشا محتاج الی الغیر ہے تو امر انتزاعی بھی محتاج ہوگا اب قیاس یوں مرتب ہوگا۔ الواجب متقررٌ لذاتہ وکل ما ھو متقرر لذاتہ فالوجود عین لہ ینتج ان الواجب فالوجود عینہ وما کان الوجود عینہ فھو غنی فی صدق الوجود علیہ عن العلۃ فالواجب غنی فی صدق الوجود عن العلۃ بخلاف الممکن اذ ھو لیس بمتقرر لذاتہ وکل ما ھو لیس بمتقرر لذاتہ فالوجود غیرہ ینتج ان الممکن فالوجود غیرہ وما کان الوجود غیرہ فھو محتاج فی صدق الوجود علیہ الی العلۃ فالممکن محتاج الی العلۃ قولہ ولا یصح لہ ان یکون وجوبہ ووجودہ الخ یہ رفع توہم ہے یہاں یہ توہم ہوتا تھا کہ اذ ھو بذاتہ مبداء لانتزاعہ سے کیا مراد ہے اگر اس سے یہ مراد ہے کہ واجب تعالے میں حیثیۃ الاستناد الی الغیر نہیں ہے جسے حیثیۃ تعلیلیہ کہا جاتا ہے تو یہ امر مسلم ہے لیکن اس کے ساتھ عینیۃ وجود ثابت نہیں ہوسکتی بلکہ اثبات عینیت کے لئے تمام حیثیات زائدہ خواہ حیثیۃ استنادیہ تعلیلیہ ہو یا حیثیۃ اقتضائیہ تقییدیہ ہو سب کا انتفا ضروری ہے۔ اگر اس قول سے مراد یہ ہے کہ یہاں کوئی حیثیۃ زائدہ نہیں ہے حتی کہ حیثیۃ اقتضائیہ جو کہ لوازم ماہیۃ

میں ہوتی ہے وہ بھی نہیں ہے تو ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ کیوں ناجائز ہے کہ یہاں حیثیۃ اقتضائیہ ہو یعنی خود ذات
واجب تعالٰی اپنے وجود کے لئے مقتضی ہو اور وجود مقتضائے ذات ہو جیسے ماہیۃ ملزومہ اپنے لوازم ماہیۃ کے لئے مقتضی
ہوتی ہے ۔ اور یہ واضح ہے کہ مقتضی اور مقتضا میں عینیۃ نہیں ہو سکتی لہذا وجود واجب تعالٰی میں ذات نہیں ہو گا ۔
جب تک کہ حیثیۃ اقتضائیہ کو باطل نہ کیا جائے تو قاضی مبارک نے حیثیۃ اقتضائیہ کا ابطال کر دیا جس کا خلاصہ
یہ ہے کہ حیثیت اقتضائیہ یہاں صحیح نہیں کہ واجب تعالٰی کا وجوب اور وجود از طرف ذات بطور مقتضاء ہو اور ذات
ان کے لئے علۃ مقتضیہ بن جائے کما ھو سنۃ اللوازم کہ جیسے طریقہ ہوتا ہے لوازم ماہیۃ کا کہ معلول ہوتے
ہیں نفس ماہیۃ ملزومہ کے والا فیقع طباع وجد فوجد ورنہ تو قانون الانضباط الطبعی وُجد فوجد کا واقع ہو جائے گا
یعنی وجد العلۃ اولاً فوجد المعلول ثانیاً کیونکہ علۃ مقتضیہ کا تقدم بالوجود علی وجود المعلول شرط ہے اس لئے کہ کوئی چیز درجۂ عدم
میں کسی چیز کے وجود کے لئے علۃ مقتضیہ نہیں بن سکتی تو ضروری ہوا کہ حیثیۃ اقتضائیہ کی صورت میں اللہ تعالٰی کی
ذات اور اس کے وجود کے درمیان یہ قانون لاگو ہو گا ۔ تو ذات واجب تعالٰی درجۂ علۃ میں اولاً متصف بالوجود
ہو کر اپنے وجودِ معلول اور مقتضا کے لئے علۃ مقتضیہ بنے گی تو اب سوال یہ ہے کہ وجود متقدم جو درجہ علۃ میں ہے
وہ وجود معلول کا عین ہے تو تقدم الشیٔ علی نفسہ یعنی تقدم الوجود علی الوجود لازم آتا ہے اگر غیر ہے تو موجودیۃ الواجب بوجودین
لازم آتا ہے بل بوجودات غیر متناھیۃ کیونکہ وجود متقدم جو درجہ علۃ میں ہے وہ واجب تعالٰی کا عین ہے
یا کہ یہاں بھی حیثیۃ اقتضائیہ جاری ہے ۔ اگر شق اول ہو تو ہمارا مدعٰی ثابت ہوا اور ترجیح بلا مرجح کا سوال کہ آپ نے
اولاً تو وجود کا عین ذات ہونا تسلیم نہیں کیا اور اب ثانیاً تسلیم کر لیا آپ کے سر پر ہے گا اگر شق ثانی ہو تو پھر ذات
واجب تعالٰی مقتضی ہو گی تو قانون وجد فوجد کا پھر لاگو ہو گا کہ واجب تعالٰی بدرجہ علۃ مقتضیہ کے وجود کے ساتھ اولاً
متصف ہو تو اپنے وجود کے لئے علۃ بنے تو پھر یہ وجود ثالث ہو جائے گا پھر یہاں حیثیۃ اقتضائیہ ھکذا الم جرا تو
تسلسل لازم آئے گا تو واجب تعالٰی موجود بوجودات غیر متناہیہ ہو جائے گا ۔ وھما محالان اور یہ دونو
چیزیں محال ہیں جو حیثیۃ اقتضائیہ سے لازم آرہی ہیں لہذا حیثیۃ اقتضائیہ کا ہونا محال اور باطل ہے اور وجود واجب تعالٰی
کا عین ذات ہونا ثابت ہو جائے گا ھذا ھو المطلوب یہاں یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ ماقبل میں اشیا ثلثہ
مذکور ہیں ایک تقدم الشیٔ علی نفسہ دوسری موجودیۃ بوجودین تیسری موجودیۃ بوجودات غیر متناہیۃ تو ضمیر ہما تثنیہ ان کی
طرف کیسے راجع ہو سکتا ہے ۔ جواب یہ کہ موجودیۃ بوجودین سے کلمۃ بل کے ساتھ جب اضراب کیا تو یہ درجہ
مسکوت عنہ میں ہو کر مسقوط ہو جائے گا باقی دو چیزیں وہ ھما کے لئے مرجع بن سکتی ہیں یا یوں کہئے کہ ماقبل میں تین
چیزیں نہیں بلکہ دو ہیں ایک تقدم الشیٔ علی نفسہ اور دوسری موجودیۃ بالوجود المتعدد خواہ دو ہوں یا کثیر تو گویا آخری دو
چیزیں بتاویل ایک قرار پائیگی اسلئے ھما کا مرجع بننا صحیح ہو گا قولہ او مجموع الوجودات الخ قال فی الحاشیۃ

ھذا دلیل آخر علی اثبات عینیۃ الوجود یہ عینیۃ وجود ثابت کرنے کے لئے ایک اور دلیل ہے درحقیقت یہ دلیل حیثیۃ اقتضائیہ کے ابطال کیلئے ہے چونکہ حیثیۃ تعلیلیہ تو بدیہی البطلان تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی علۃ خارجیہ کا معلول نہیں ہے البتہ حیثیۃ اقتضائیہ کا توہم تھا جب وہ اس دلیل کے ساتھ باطل ہو جائے گا تو عینیۃ وجود ثابت ہو جائے گی۔ گویا مآلاً یہ دلیل برائے اثبات عینیۃ ہوتی خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اگر حیثیۃ اقتضائیہ ہو تو طباع وجد فوجد لاگو ہو گا۔ فیتسلسل الوجودات اب یہ مجموعہ وجودات زائدہ جو کہ عین نہیں کا وجود (لا اول یعنی جیسے وجود اول مقتضاً ہو کر مسبوق بوجود المقتضی تھا اسی طرح یہ مجموعہ وجودات جس سے کوئی وجود زائد خارج نہ ہو بحیث لا یشذ عنہا وجود زائد تو اس مجموعہ کے لئے بھی شرط ہے کہ وجود المقتضی اس سے مقدم ہو اب سوال یہ ہے کہ یہ وجود مقتضی جو مجموعہ سے مقدم ہے واجب تعالیٰ کا عین ہے یا کہ زائد اور غیر اگر شق اول ہے تو ثبت مطلوبنا اگر شق ثانی ہے تو پھر اسکا بھی مجموعہ میں داخل ہونا ضروری ہے اگر داخل نہ ہو تو پھر مجموعہ مجموع نہ ہوا کیونکہ اس مجموع کے لئے شرط تھی بحیث لا یشذ عنہا وجود زائد لہٰذا لازم ہے کہ یکون من جملۃ احادہ فیلزم دخول المقدم فی المؤخر یعنی اس مجموعہ کے احاد میں داخل ہو گا حالانکہ یہ وجود مقتضی تھا جو مجموعہ مقتضا سے مقدم تھا تو دخول المقدم فی المؤخر لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لہٰذا ضروری ہے کہ یہ وجود مقدم خارج از مجموعہ ہو کر واجب تعالیٰ کا عین ہو گا زائد نہیں ہو گا

دراصل یہ دلیل ماخوذ ہے اس دلیل سے جو متکلمین اثبات واجب کے لئے ذکر کرتے ہیں کہ مجموع ممکنات بحیث لا یشذ عنہا ممکن تو اس مجموعہ کے لئے ضروری ہے کہ کوئی علۃ موجدہ ہو وہ خود اس مجموعہ کا عین تو نہیں ہو سکتا ورنہ ورنہ علیۃ الشئ لنفسہ لازم آئے گی اور نہ اس میں داخل ہو سکتا ہے ورنہ تو لازم آئے گا علیۃ الشئ لعللہ اور یہ باطل ہے لہٰذا ضروری ہے کہ علۃ ایسی ہو جو مجموعہ ممکنات سے خارج ہو اور وہ صرف واجب تعالیٰ ہی ہو سکتا ہے کیونکہ ممتنع تو علۃ ہونے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا متکلمین کی اس دلیل کو شرح مقاصد میں بایں الفاظ پیش کیا ہے۔

ان مجموع الممکنات بحیث لایخرج عنہ واحد منہا ممکن وکل ممکن فلہ بالضرورۃ فاعل مستقل ای مستجمع بجمیع شرائط التاثیر وفاعل مجموع الممکنات لا یجوز ان یکون نفسہا وھو ظاھر ولا کل جزء منہا والا لزم توارد العلل المستقلۃ علی معلول واحد مع لزوم کون الشئ علۃ لنفسہ ولعللہ لان المستقل بعلیۃ المرکب یجب ان یکون علۃ لکل جزء منہ اذ لو وقع شئ من الاجزاء بعلۃ اخری بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منہ فلانہ یلزم کونہ علۃ لنفسہ ولعللہ علی ما مر فتعین کون المستقل بفاعلیۃ الممکنات خارجاً عنہا والخارج عن مجموع الممکنات یکون واجباً بالضرورۃ انتہی بحذف البعض

بہر حال یہ دلیل ایسی ہے کہ اس کے ساتھ عینیۃ وجود بھی ثابت ہو جاتی ہے اور ابطال دور و تسلسل پر بھی موقوف نہیں ہے
اب ان دلائل سے ثابت ہوا فوجوبہ وتقررہ ووجودہ نفس ذاتہ تعالیٰ وعین ماھیتہ ولیس لہ
تعالیٰ ماھیۃ وراء الوجود ولیس فیہ ظلمۃ العدم اصلاً فھو نور قائم بذاتہ متقرر
وجودٌ وموجودٌ ووجوبٌ وواجب وھکذا سائر الصفات اسی طرح باقی صفات واجب عین واجب
تعالیٰ ہیں کہ ان کے ساتھ متصف ہونے میں صرف ذات واجب تعالیٰ کافی ہے کسی غیر کی طرف کوئی احتیاج
اور افتقار اور استناد نہیں ہے قولہ فطباع الامکان الخ جب یہ ثابت ہو چکا کہ وجوب وجود سبب
عینیۃ ہو کر سبب استغناء عن العلۃ ہے۔ اور اسی طرح امتناع جس کے اندر وجوب عدم اور ضرورۃ عدم ہوتی ہے
وہ بھی مستغنی عن العلۃ ہے تو امکان جس کے اندر ضرورۃ وجود اور ضرورۃ عدم دونو مسلوب ہیں تو یہ علۃ تامہ برائے افتقار
واحتیاج الی العلۃ ہوگا لانّ کل ما ھو علۃٌ تامۃٌ للشئی فانتفاءہ علۃ تامۃ لانتفاء الشئی و
لمّا کان الوجوبُ ای ضرورۃ الوجود والامتناعُ ای ضرورۃ العدم علۃً تامّۃً
للاستغناء فالامکانُ الذی ھو سلب ھاتین الضرورتین المذکورتین وانتفاءھما
علۃ تامۃٌ لانتفاء الاستغناء وھو الافتقار الی العلۃ دراصل علۃ افتقار الی الجاعل میں اختلاف
ہے۔ بعض متکلمین کا خیال ہے کہ علۃ افتقار حدوث ہے اور بعض کا خیال یہ ہے کہ امکان مع الحدوث اور بعض کے
نزدیک امکان بشرط الحدوث اور حکما و محققین من المتکلمین کے نزدیک علۃ افتقار صرف امکان ہے اور یہ حضرات
حدوث کو نہ تو علۃ افتقار تسلیم کرتے ہیں اور نہ اس کو شطر اور نہ شرط علۃ قرار دیتے ہیں کیونکہ حدوث متاخر عن الافتقار
ہے کیونکہ حدوث بسبب الایجاد آتا ہے اور ایجاد بعد الافتقار ہوتا ہے۔ کما یقال امکن فاحتاج
فاوجب فاوجد اب حدوث جو کہ احتیاج وافتقار سے متعدد درجات متاخر ہے وہ علۃ افتقار یا شطر
اور شرط علۃ کیسے ہو سکتا ہے تو قاضی مبارک نے بھی اسی مسلک کی موافقت کرتے ہوئے امکان کو علۃ افتقار
قرار دیا اور کہا علۃ تامۃ لافتقار الممکن بحسب سنخ حقیقۃ ویتبعہ الافتقار فی وجودہ
فیہ اشارۃ ضمنیۃ الی الجعل البسیط فافھم تو جب امکان ہی افتقار کے لئے علۃ تامہ
ٹھہرا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ ممکنات عالم کے تمام خواہ کلیات ہوں یا جزئیات مفتقر الی الجاعل ہیں اور چونکہ علۃ افتقار
الی الجاعل امکان ہے جو کہ ممکن میں منحصر ہے۔ لہٰذا اس کا معلول یعنی مجعول اور مفتقر ہونا یہ بھی ممکن میں منحصر ہوگا۔ واجب
اور ممتنع کی طرف مجعولیۃ نہیں پہنچ سکتی جو مسئلہ اولی تھا ثابت ہوا قولہ ویتبعہ الافتقار فی وجودہ الی
جاعلٍ موجب یہاں سے مسئلہ ثانیہ کا اثبات مقصود ہے یعنی ان الجعل منحصر فی الواجب تعالیٰ یہ کہ جاعلِ ممکنات
صرف واجب تعالیٰ ہے اور واجب تعالیٰ کے علاوہ کوئی جاعل ممکنات نہیں ہو سکتا جاعل کے ساتھ دو اوصاف

لگاتے ہیں ایک موجب اور دوسری عز مجدہ جو کہ واجب تعالیٰ سے کنایہ ہے پہلی وصف کے ساتھ صغری دلیل کی طرف اشارہ کیا اور ثانی کے ساتھ کبری کی طرف حاصل یہ کہ ان الجاعل للممکن موجبٌ وکل موجبٍ واجبٌ عز مجدہٗ فالجاعل للممکن واجب عز مجدہ صغری چونکہ مشہور تھا اس لئے اس کے اثبات کے درپے نہیں ہوا توضیح اس کی یہ ہے کہ تمام اہل عقل کا اس پر اتفاق ہے کہ علۃ جاعلہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ معلول جو کہ ممکن اور متساوی الطرفین ہے اسکی طرف وجود کو جانب عدم پر ترجیح دے ورنہ تو معلول اپنی سابقہ حالۃ یعنی مساواۃ طرفین پر باقی رہے گا جو کہ قبل السبب الجاعل تھی تو سبب کے ہونے یا نہ ہونے میں کوئی فرق نہ ہوا متکلمین تو صرف اسی پہ اکتفا کرتے تھے کہ ترجیح احد الطرفین علی الآخر ہو گی حکما نے اس پر اضافہ کیا کہ ضروری ہے کہ وہ علۃ مرجحہ موجبہ ہو یعنی وہ علۃ ایسی ترجیح دے جو حد وجوب تک پہنچ جائے کہ تخلف معلول عند ذلک الترجیح مستحیل ہو جاتے اور معلول کا موجود ہونا واجب ہو جائے اس پر ان لوگوں نے یہ استدلال پیش کیا کہ اگر یہ ترجیح حد وجوب تک نہ پہنچے تو پھر عدم معلول اس مرجح کی ترجیح کے وقت بھی ممکن ہو گا پھر کیا اس صورت میں کسی وقت معلول موجود ہو گا یا نہیں اگر آپ کسی ایک وقت میں وجود معلول فرض کریں دون وقت آخر تو اس وقت مخصوص کو وجود معلول کے ساتھ مختص کرنا اور دوسرے وقت کو نہ کرنا ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ مرجح تو دونوں وقتوں میں علی سبیل السویہ موجود ہے فھما متساویان بالنسبۃ الی المرجح اور اگر وجود معلول اس وقت مخصوص میں ایک دوسرے مرجح کے ساتھ حاصل ہوتا ہے جو وقت آخر میں مفقود تھا تو مرجح اوّل کافی لوجود المعلول نہ رہا ہذا خلف اور پھر ہم اس مرجح آخر کی طرف کلام منتقل کریں گے کہ اس کی ترجیح حد وجوب تک ہو گی یا نہیں ہکذا الم جرا یتسلسل فی المرجحین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اس تسلسل باطل کو روکنے کیخاطر مرجح کو لامحالہ موجب یعنی مرجح بترجیح وجوبی کہنا پڑے گا ھذا ھو المراد اور یہ واضح رہے کہ اھلِ اسلام کے نزدیک جاعل ہوتا تو موجب ہے لیکن موجب بالذات نہیں ہے بلکہ موجب بالاختیار ہے نہ کہ موجب بالاضطرار فان اللہ تعالیٰ فاعلٌ مختار یجعل الاشیاء کلھا بارادتہ وباختیارہ ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل وانما امرہ اذا اراد شیئًا ان یقول لہ کن فیکون تو جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو اس چیز کا اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے موافق ہو جانا واجب ہو جاتا ہے یہ مراد ہے ترجیح وجوبی اور جاعل موجب کی عند اہل الاسلام کبری دلیل جسکو شارح نے واضح کیا بقولہ- فان مالم یمتنع جمیع انحاء عدام الممکن الخ جس کا حاصل یہ ہے احد النقیضین کا وجوب اس پر موقوف ہے کہ نقیض آخر بجمیع انحائہ وبکل محتملاتہ ممتنع ہو جائے اسی طرح وجود معلول کا واجب ہونا اس پر موقوف ہے کہ عدم معلول بجمیع انحائہ واقسامہ ممتنع ہو جائے یعنی معلول پر عدم کے وارد ہونے کے لئے جتنا صورتیں اور احتمالات ہو سکتے ہیں وہ سب مسدود اور ممتنع ہو جائیں اور عدم بجمیع انحائہ کا امتناع

علۃ ممکنہ سے نہیں ہوسکتا کیونکہ عدم معلول کے طرق میں سے ایک طریق عدم علۃ فاعلہ ہے یعنی علۃ فاعلہ کے انعدام سے معلول
منعدم ہو جاتا ہے لہذا ضروری ہے کہ علۃ فاعلہ ایسی ہو جو قابل انعدام نہ ہو اور ممکن چونکہ خود قابل انعدام ہے لہذا اس سے
کسی معلول کے انحاء عدم کا امتناع حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ خود اپنے انعدام کو نہیں روک سکتا تو دوسرے کے انعدام کو
کیسے روک سکتا ہے لہذا ممکن علۃ موجبہ نہیں ہوسکتا جب ممکن علۃ نہ بن سکا تو ممتنع بالکل علت بننے کی صلاحیت ہی
ہی نہیں رکھتا۔ تو ثابت ہوا کہ ممکنات تمامہا کا جاعل صرف واجب تعالیٰ ہے یہی مراد ہے بقول
القاضی فان مالم یمتنع یعنی جب تک معلول ممکن کے منعدم ہونے کے تمام پہلو اور سارے اقسام
وانحاء ممتنع نہ ہو جائیں تب تک اس کا وجود ترجیح حاصل نہیں کر سکتا اور یہی ترجیح جس کے ساتھ جمیع انحاء عدم
ممتنع ہو جائیں هو وجوبه السابق یعنی اس ترجیح کا نام وجوب ہے جو معلول کے وجود پذیر ہونے سے سابق
ہوتا ہے۔ ومن جملة انحاء عدام المعلول اور عدم معلول کے اقسام میں سے ایک علۃ موجبہ کا انعدام ہے
فلا تکون ای العلة الموجبة ممکنة اذ هی متساویة الطرفین کالمعلول یعنی علۃ
ممکنہ خود معلول کی طرح متساویۃ الطرفین ہے یعنی اس کا خود اپنا وجود اور عدم برابر ہے۔ لہذا ایسی علت سے معلول کا عدم ممتنع
قرار نہیں پاسکتا وبالجملة لاوجود الا بالوجوب خلاصہ یہ کہ وجود معلول وجوب تک پہنچے بغیر حاصل نہیں
ہوسکتا اور وجوب اس وقت حاصل ہوسکتا ہے جب جمیع انحاء عدم معلول کے ممتنع ہو جائیں ولا امتناعها
الا من تلقاء الواجب اور یہ امتناع صرف واجب بالذات سے حاصل ہوسکتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ
ممکنات کا جاعل صرف واجب تعالیٰ بالذات ہے فکل ما هو جوهر ذاته الجواز ای الامکان
یعنی کل شئ نظرا الی ذاته جائز له الفعلیة واللافعلیة والوجود والعدم وهو
الممکن بالذات لا یستطیع ولا یقدر ان یکون جاعلا لشئ من الاعتبارات ای
اعتبار کان ای لشئ من الممکنات ای ممکن کان سواء کان معتبرا باعتبار
الوجود او باعتبار الماهیة فعبر عن الممکن بلفظ الاعتبار اشارة الی مذهب الصوفیة
من ان الممکنات اعتبارات وشیونات لذات الواجب وما شمت الممکنات رائحة
الوجود فالله تعالی خالق کل شئ من الکلیات والجزئیات ففرع هذا علی ما قبله
تفریع النتیجة علی الدلیل وهذا هو معنی قول المصنف جعل الکلیات والجزئیات
لان لفظ الکلیات والجزئیات محلاة بلام الاستغراق حاصل کلامه ان الله
تعالی جاعل کل شئ من الکلیات والجزئیات ولکن عبر عن الجاعل بالخالق
اقتباسا عن آیة کریمة قل الله خالق کل شئ الایة واشارة الی الجعل البسیط

لان الجعل البسيط بمعنى الخلق بخلاف الجعل المؤلف فانه بمعنى التصيير قوله
بمعنى انه تعالىٰ ابدعها من الليس الصرف

اس عبارۃ کے ساتھ جعل بسیط کی حقانیۃ کی طرف واضح اشارہ کیا کیونکہ جعل مؤلف کی تعبیر عند المشائیین
القائلین بالجعل المؤلف ۔۔ جعل الماہیۃ موجودۃ " کے ساتھ کیجاتی ہے جو واضح اشارہ کرتی ہے کہ تاثیر جعل بین الماہیۃ
والوجود ہے ۔ قاضی مبارک نے وہ تعبیر چھوڑ کر بمعنی انہ تعالیٰ ابدعہا کہا جس کا مفہوم یہ ہے کہ جاعل تعالیٰ
نے نفس ماہیۃ کو لیس صرف اور عدم محض سے اور بطلان ذات وحقیقت سے نکال کر الیس وہست اور تقرر
وثبوت حقیقۃ کی طرف لایا جس سے واضح کر دیا کہ تاثیر جعل براہ راست تقرر حقیقۃ اور نفس ماہیۃ پر واقع ہے اور
اسی کا نام جعل بسیط ہے اس کی توضیح کرتے ہوئے فرمایا وهي كما انها مفتقرة الواو للتعليل
یعنی اس لئے کہ ممکنات جس طرح اللہ تعالیٰ کی طرف محتاج فی الوجود ہیں اسی طرح محتاج فی اصل الحقیقۃ
بھی ہیں لہذا تاثیر جعل نفس ماہیۃ پر واقع ہوگی بل الافتقار في الوجود ماقبل سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ
ممکنات درجۂ وجود اور درجہ ماہیۃ دونوں میں محتاج الی اللہ تعالیٰ ہیں جس سے لازم آتا تھا کہ دونوں پر براہ راست
تاثیر جعل واقع ہوگی فهذا القولُ قولٌ بالجعلين كليهما اى البسيط والمؤلف وهذا باطل
فَاَضْرَبَ عنه وقال بل الافتقار الخ یعنی وجود تو ایک امر انتزاعی ہے اور امر انتزاعی کا افتقار منشاء
انتزاع کے افتقار کے تابع ہوتا ہے اصالۃً تو نہیں ہوا کرتا اور وجود کا منشأ انتزاع نفس ماہیۃ ہے لہذا افتقار فی
الوجود کا کوئی معنی محصل بجز افتقار بحسب اصل الماہیۃ وسنخ التجوہر کے ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ ذات متجوہرہ کے علاوہ
اور کوئی چیز ہے ہی نہیں جس سے یہ مفہوم وجود بمعنی صیرورۃ ذات ماخوذ اور منتزع ہو سکے لہذا افتقار فی الوجود در حقیقت
نام ہے افتقار فی اصل التقرر ونفس الماہیۃ کا لہذا اصالۃً درجہ نفس ماہیۃ میں افتقار واحتیاج ہوگا اور اسی کا نام
جعل بسیط ہے کیونکہ جس درجہ میں افتقار ہے اسی پر تاثیر جعل اولاً ہوگی فالامكان هو السبب المحوج اس
سے مشائیہ کی وہ دلیل جو جعل مؤلف کی حقانیۃ پر وہ پیش کرتے تھے رد کرنا مقصود ہے مشائیہ نے کہا تھا
چونکہ علۃ افتقار امکان ہے اور امکان کیفیۃ نسبۃ الوجود الی الماہیۃ کا نام ہے پس یہ ربط اور نسبۃ وجود جو مکیف
بکیفیۃ الامکان ہے مفتقر اور محتاج بالذات ہوگی اور تاثیر جعل بھی براہ راست اور بالذات اسی ربط پر ہوگی ،
اور اسی کا نام جعل مؤلف ہے تو شارح نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا کہ امکان ایک ایسا سبب ہے
جو احتیاج الی الجعل البسیط کو ظاہر کرتا ہے اور ذات کو مجعول بالجعل البسیط قرار دیتا ہے چونکہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ
امکان سلب ضرورۃ التقرر واللاتقرر والوجود واللاوجود کا نام ہے تو لہذا در حقیقت امکان ایک ایسی کیفیۃ
ہوئی جس کا تعلق براہ راست نفس ماہیۃ کے ساتھ ہوا جیسے منشأ استغناء واجب تعالیٰ میں نفس ذات کا

درجہ تھا اسی طرح ممکن ہیں بھی منشأ احتیاج نفس ماہیۃ کا درجہ ہوگا اور درجہ وجود کا افتقار و استغنا درجہ ماہیۃ کے تابع ہوگا لہٰذا اصالۃً اور بالذات اثر جعل درجہ نفس ماہیۃ کا ہوگا اور وجود وغیرہ اس کے تابع ہوگا اور اسی کا نام جعل بسیط ہے فہذا الرد جوابٌ للاستدلال بطریق المعارضۃ بالمثل کما لا یخفی علی من لہ ادنیٰ ذائقۃٍ فی فن المناظرۃ فافہم قولہ الا ان الطبائع المرسلۃ مقدمۃ الخ

مسئلہ ثالثہ جس کی طرف مصنف نے اشارہ کیا یہ اس کی توضیح ہے اور اس کو بصورت سوال و جواب بھی پیش کیا جا سکتا ہے یہ کہ ماقبل سے معلوم ہوا ہے کہ سبب محوج الی الجاعل امکان ہے اور اس امکان میں کلیات اور جزئیات سب برابر ہیں لہٰذا تاثیر جعل اور وجود کو قبول کرنے میں بھی برابر ہوں گے مع انہم صرحوا بان الکلیات متقدمۃ فی قبول الوجود عن الجاعل بالنسبۃ الی الجزئیات فاجاب بقولہ الا ان الطبائع المرسلۃ مقدمۃ الخ حاصل اس کا یہ ہے کہ ماہیۃ مرسلہ مطلقہ تاثر اور قبول وجود میں جزئیات کی بنسبت مقدم ہے الیٰ یہ سوال کہ کلی کا وجود جزئی کے علاوہ تو کہیں نہیں ملتا بلکہ جو وجود جزئی ہے یہی وجود کلی قرار پاتا ہے تو پھر کلی کو تقدم کیسے حاصل ہو سکتا ہے ورنہ تقدم الشیٔ علی نفسہ لازم آئے گا تو اس کا جواب دیا فان جعل الجزئی وان کان بعینہ جعل الکلی یعنی یہ ٹھیک ہے کہ جعل جزئی بعینہ جعل کلی ہے اور جعل کلی جعل جزئی کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ ظرف خارج و عین میں فیضان جاعل کے ساتھ متقرر اور موجود صرف امر واحد ہے وہی جزئی لیکن عقل اپنے درجہ خلط و تعریہ میں اس امر واحد کو دو چیزوں کی طرف تحلیل کرتا ہے ایک ماہیۃ مرسلہ مطلقہ جو ہر قسم کی قید و تعیین سے بالاتر ہے اور دوسری ماہیۃ مخلوطہ بالوجود والتشخص جو بعد الفعلیۃ اس سے متنزع ہیں عقل اسی درجہ خلط و تعریہ میں حکم کرتا ہے کہ ماہیۃ مرسلہ کا درجہ بنسبت مخلوطہ کے مقدم ہے اصل بات یہ ہے کہ امکان جو علۃ ہے قبول وجود اور تاثر کی دو قسم ہے ایک امکان ذاتی جس کے اندر کوئی خصوصیۃ مادہ اور کوئی شرائط مخصوصہ معتبر نہیں ہوتے اور دوسرا امکان استعدادی جو امکان ذاتی کے علاوہ خصوصیۃ مادہ اور شرائط مخصوصہ پر موقوف ہوتا ہے جب تک یہ شرائط پورے نہ ہوں تو وہ فیضان وجود قبول نہیں کر سکتا اگرچہ امکان ذاتی اس کے اندر موجود ہے لیکن جب تک صلاحیۃ مخصوصہ بہم نہ پہنچے وجود حاصل نہیں ہو سکتا اور جزئیات کے اندر امکان ذاتی کے علاوہ امکان استعدادی بھی ہوتا ہے جو انکو شرائط مخصوصہ کے ساتھ وابستہ کر دیتا ہے بخلاف کلیات کے کہ وہ ان شرائط پر عقلاً موقوف اور وابستہ نہیں ہیں کیونکہ ان کے اندر صرف امکان ذاتی کام کرتا ہے مثلاً وجود زید کو دیکھئے کہ یہ مرہون اور موقوف ہے نطفہ مخصوصہ پر جو اس کے والد کی صلب میں متکون ہوا اور اس کی والدہ کے رحم میں مستقر ہوا اور انقلابات علقہ ثم مضغہ ثم لحما کو قبول کرنے کے بعد بصورت انسان نمودار ہوتا ہے بخلاف طبیعۃ مطلقہ انسانیہ کے کہ وہ ان مخصوص تطورات پر مرہون اور موقوف نہیں ہے بلکہ صرف امکان ذاتی ہی کلیات کے اندر کافی رہتا ہے۔ اسی کو قاضی مبارک نے پیش فرمایا بقولہ لکن الطبائع

المرسلة ای المطلقة غیر مرهونة الوجود بتوارد الامکانات الاستعدادیة کالزمان
ای مقدار الحرکة الفلکیة ومحله ای الحرکة الفلکیة وحامل محله ای الفلك
والجواهر المجردة یہ سب امکان استعدادی سے فائق اور بالاتر ہیں اسی وجہ سے تو حکمآ کے نزدیک یہ اشیآ
قدیم ہیں اہل اسلام کے نزدیک یہ سب حادث ہیں بالنسبت باقی اشیآ کے اقدم الوجود ضرور ہیں

انما التعاقب والتجدد فی الجزئیات الحادثة الزمانیة بحسب الامتداد
الزمانی بحسب الامتداد کی جار مجرور تعاقب و تجدد کے متعلق ہے یعنی امتداد زمانی کے لحاظ سے جو تعاقب و تجدد
واقع ہوتا ہے۔ وہ صرف جزئیات حادثہ زمانیہ میں ہوتا ہے جس کیوجہ یہ ہے کہ ملاکه علاقه الامکان
الاستعدادی یعنی جزئیات حادثہ کے موجود ہونے کی ملاک و مدار امکان استعدادی پر ہے یعنی اس پر کہ مادہ
مخصوصہ مختلف استعدادات سے گزر کر قبول وجود بالفعل تک پہنچتا ہے اور کلیات جو مدبر عالم سے فیضان وجود
قبول کرتی ہیں انکی مدار صرف امکان ذاتی پر ہے اور خصوصیۃ مادہ و استعداد مخصوصہ کی ضرورت نہیں ہوتی خلاصہ یہ کہ
وجود کلیات صرف امکان ذاتی پر موقوف ہے اور وجود جزئیات امکان ذاتی کے علاوہ امکان استعدادی پر بھی موقوف ہے
گویا کلی کا وجود مرتبہ جز میں ہوا کیونکہ وہ صرف ایک امر پر موقوف ہے اور جزی کا وجود درجہ کل میں ہوا کیونکہ مجموعہ امرین
پر موقوف ہے اور مرتبہ جز مقدم از مرتبہ کل ہوتا ہے اس لئے حکمآ قدم کلیات کی طرف چلے گئے ومن ثمة
تسمع انهم یقولون ان الطبائع بما هی هی موجودة بوجود الهی حاصل یہ کہ کلیات صرف
وجود الہی کے ساتھ موجود ہیں اور کسی شرائط مخصوصہ پر موقوف نہیں ہیں اور جو چیزیں شرائط کثیرہ پر موقوف نہ ہوں
ان کو اللہ کی طرف منسوب کر کے اشیآ الہیہ کہا جاتا ہے بخلاف ان امور کے جن کے لئے شرائط کثیرہ ہوں۔ اور
صنع بشر پر موقوف ہوں اگرچہ ان کا وجود بھی عنایت الہیہ سے ہوتا ہے لیکن ان کو موجود بوجود الہی نہیں کہا جاتا۔
دیکھئے ایک خودرو نباتات ہیں جو شرائط کثیرہ پر موقوف نہیں ہیں انکو خدائی نباتات کہا جاتا ہے ایک وہ جس کے لئے
انسان کسان کافی محنت کرتے ہیں ان کو خدائی نباتات نہیں کہا جاتا وقبل الکثرة ای کثرة الجزئیات
بخلاف الشئ الطبعی المکتنف بعوارض المادة یہ وہی جزی ہے جو عوارض مادہ اور مخصوص استعدادات
مادیہ کے ساتھ مکتنف اور محاط ہے انکی مدار امکان استعدادی پر ہے لہذا بالنسبۃ الی الکلیات متاخر رہتی ہیں اور نسبۃ
وجود الی الکلیات مقدم ہے بالنسبۃ الی الجزئیات حکمآ کے نزدیک جو جزئیات قدیمہ ہیں انکی بنسبت کلیات کو
تقدم بالذات حاصل ہے۔ اور حوادثات یومیہ کے لحاظ سے تقدم بالزمان اہل اسلام تمام انواع و کلیات اور افراد
و جزئیات کے حدوث کے قائل ہیں پھر بھی کلی کا تقدم علی الجزی کہیں بالذات ہوگا کتقدم الماهیة الانسانیة
علی اول البشر آدم علیہ السلام اور کہیں بالزمان کتقدم الماهیة الانسانیة علی سائر الافراد قال فی الحاشیة

فیہ اشارۃ الی ماھو الحق من القول بالجعل البسیط وجہ اشارہ یہ کہ جعل کے مفعول ثانی کو ترک کر دیا حالانکہ جعل مؤلف کے اندر ایسے نہیں ہوسکتا بلکہ دونو مفعول کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے یہ چوتھا اور آخری مسئلہ ہے جس کی وضاحت مقصود ہے بمعنی الابداع یہ جعل بسیط کی تعبیر ہے جو امر واحد یعنی نفس ماہیۃ کے ساتھ متعلق ہے یعنی اخرج الماھیۃ من اللیس ای العدم المحض الی الا یس ای الی الکون لان الماھیۃ کانت فی بقعۃ اللیس فاخرجھا الجاعل الی الا یس یہی مختار ہے اشراقیین کا اور یہی لوگ جعل بسیط کے قائل ہیں اور حکما مشائین جو جعل مؤلف کے قائل ہیں وہ ادھر چلے گئے ہیں کہ جعل محمول اور محمول الیہ کے بیچوں بیچ ہوتا ہے یعنی نفس ماہیۃ اور نفس وجود پر نہیں بلکہ بین الماہیۃ والوجود ہوتا ہے تحریر محل النزاع تحریر محل نزاع کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اس اختلاف کے متعلق مختلف قسم کے خیالات، پیش کئے جاتے ہیں بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اشراقیہ کے نزدیک صرف ماہیۃ پر تأثیر جعل ہوتی ہے۔ اور وجود بالکل مستغنی عن التاثیر ہوتا ہے اور مشائیہ کے نزدیک انصاف تحت التاثیر آتا ہے ماہیۃ اور وجود تاثیر کے تحت اصلاً نہیں آتے۔ دوسرا خیال یہ کہ جب مشائیہ کے نزدیک اتصاف تحت التاثیر ہے تو اتصاف بھی ایک ماہیۃ ہے تو ماہیۃ تحت التاثیر آگئی تو یہ جعل بسیط ہے پھر اس کا انکار چہ معنی دارد اور بعض حضرات نے یہ خیال کیا کہ ان کے مابین نزاع لفظی ہے کیونکہ اشراقیہ کا یہ قول کہ اللہ تعالے نے نفس ماہیۃ کو پیدا کیا اور متقرر فرمایا اس کو مستلزم ہے کہ ماہیۃ کو موجود کیا اور اسے وجود بخشا اس لئے کہ تقرر ماہیۃ بدون استناد الوجود نہیں ہوسکتا تو یہی جعل مؤلف ہے اسی طرح مشائیہ کا یہ قول کہ صیر الماہیۃ موجودۃ تقرر نفس ماہیۃ کو مستلزم ہے کیونکہ اتصاف بالوجود تقرر ماہیۃ کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا لہذا یہ قول درحقیقت قول بالجعل البسیط ہے تو نزاع بین الفریقین فضول اور لایعنی ہے اس لئے قاضی مبارک نے تحریر محل نزاع فرمائی اور اشارہ کیا کہ نزاع لفظی نہیں بلکہ معنوی اور حقیقی ہے حاصل یہ کہ درحقیقت فریقین کا نزاع اس میں ہے کہ معلول اول اور اثر بالذات کون ہے اشراقیہ کے نزدیک جو جعل بسیط کے قائل ہیں معلول اول اور اثر بالذات نفس شئی من حیث ھو ھو ہے باقی رہا وجود اور اتصاف یہ بھی تحت التاثیر آتے ہیں لیکن بالعرض و بالتبع لا بالذات ولا بالاصالۃ اور مشائیہ کے نزدیک جو جعل مؤلف کے قائل ہیں معلول اول اور اثر بالذات درجہ اتصاف جو ربط بین الطرفین ہے ای بین الماہیۃ والوجود یعنی وہ اتصاف جو ایک نسبتی مفہوم اور غیر مستقل ور ابط بین الطرفین ہے باقی رہا نفس شئی اور وجود اور اتصاف بایں حیثیت کہ وہ ایک مستقل مفہوم ہے یہ اثر بالذات نہیں ہے بلکہ یہ سبب آثار تبعی ہیں لہذا نزاع معنوی ہوا جو اس پر دائر ہے کہ اثر بالذات کونسی چیز ہے

ای مفاد الھیئۃ الترکیبیۃ اس سے ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ اتصاف نسبتی تو صرف درجۂ حکایۃ میں ہوتا ہے جو حاکی کے حکایۃ کرنے کے تابع ہے اور اثر جعل حکایۃ کے تابع تو نہیں ہے ورنہ حکایۃ

متحقق نہ ہو تو اثر جعل بھی متحقق نہ ہو حالانکہ یہ باطل ہے تو جواب دیا کہ اتصاف سے مراد مفاد الھیئۃ الترکیبیہ ہے یعنی زید موجود کے قضیہ کا جو مفاد ہے کہ زید متصف بالوجود ہے نفس الامر میں اور واقع میں لہٰذا یہ اتصاف نفس الامری جو بدرجہ محکی عنہ ہے یہ اثر بالذات ہے وہ اتصاف جو حکائی ہے قولہ وقد یستدل علیہ بقولہ تعالیٰ وجعل الظلمات والنور یہ ایک استدلال نقلی ہے تتمہ اس کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں یہ جعل بمعنی خلق وابداع ہے جو مفعول واحد پر تمام ہو جاتا ہے اور دو مفاعیل کا متقاضی نہیں یہی جعل بسیط ہے جو ماہیۃ ظلمۃ اور نور کے ساتھ بالذات متعلق ہے اگر یہ جعل مؤلف ہوتا جو کہ بمعنی التصییر ہے تو اسکا اقتصار علی مفعول واحد نہ ہوتا لانہ لا یجوز قصرہ علی مفعول واحد بل یجب ذکر کلا مفعولیہ و اما القول بحذف المفعول الثانی بان معنی الایۃ جعل الظلمت والنور موجودتین تکلف محض لا یلتفت الیہ یہ واضح رہے کہ اشراقیہ جعل کی استعمال بمعنی التصییر کا انکار نہیں کرتے کیونکہ لغۃ عرب اور قرآن حکیم میں یہ استعمال بالکثرۃ موجود ہے بلکہ وہ اس چیز کا انکار کرتے ہیں کہ جعل بمعنی التصییر متخلل بین الماہیۃ والوجود ہو یعنی ایسا جعل جو ماہیۃ کا اتصاف بالوجود ظاہر کرے اور ماہیۃ کا درجہ عدم سے نکل کر درجہ ہست میں ہونا ظاہر کرے اور ہو یہ جعل بمعنی التصییر اس کا انکار کرتے ہیں ہاں ایک ماہیۃ موجودہ کا اتصاف بصفۃ اخری غیر الوجود کو ظاہر کرے وہ بمعنی التصییر ہوگا لیکن اس کا ما نحن فیہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے لہٰذا اشراقیہ کے خلاف جعل لکم الارض فراشا اور جعل الشمس ضیاء والقمر نورا کے ساتھ معارضہ نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس جواب کی ضرورت ہے کہ فراشا اور ضیاء ونورا حال من الارض والشمس والقمر ہیں نہ کہ مفاعیل ثانی فانہم قولہ وبان الوجود نفس صیرورۃ الذات یہ عقلی استدلال ہے جس کی بنیاد اس پر ہے کہ وجود بالمعنی المصدری حق اور صحیح ہے اور وجود بالمعنی الانضمامی جس پر جعل مؤلف کی بنیاد ہے باطل ہے اور اس کا بطلان پہلے واضح ہو چکا ہے کہ بصورت انضمام وجود تقدم شئی علی نفسہ یا تسلسل لازم آتا ہے کما مر فتذکر خلاصہ استدلال یہ ہے کہ وجود محض صیرورۃ ذات اور وقوع ذات فی ظرف ما کا نام ہے خواہ ظرف ذہن میں ہو یا خارج میں اور اس کا مطابق اور مصداق تقرر ذات اور فعلیۃ ماہیۃ کا درجہ تھا جو ماہیۃ اپنے درجہ تقرر میں مستند الی الغیر نہیں تھی اور بذات خود متقرر تھی تو اس پر صدق وجود بھی ذاتی طور پر تھا اور وہ ذات واجب الوجود تھی اور جو ماہیۃ درجہ تقرر و فعلیۃ میں مستند الی الجاعل تھی تو صدق وجود میں بھی مستند الی الجاعل تھی اور یہ ممکن تھا جب جعل مؤلف کی صورت میں ماہیۃ ممکنہ تحت تاثیر الجاعل نہیں آتی تو یہ ماہیۃ متقرر بنفسہا قرار پائے گی اور مستغنی عن الجاعل ہوگی جب اس کا درجہ تقرر بذات خود ہوا تو حسب ضابطہ صدق وجود اور حمل وجود بدرجہ ذات ہوگا تو یہ ماہیۃ ممکنہ ممکنہ نہیں رہے گی بلکہ واجب لذاتہ ہو جائے گی جو کہ باطل ہے اور یہ باطل اسی سے پیش آیا ہے کہ آپ نے ماہیۃ کو تحت تاثیر الجاعل داخل نہیں کیا لہٰذا یہ بھی باطل ہوگا تو ثابت ہوا کہ نفس ماہیۃ ہی تحت تاثیر الجاعل آتی ہے

اور یہی جعل بسیط ہے۔ حاصل استدلال ایک قیاس شرطی کی صورت میں ہے جس کی طرف قاضی مبارک نے اشارہ کیا۔
فاذا کانت الماهیة فی نفسها متقررة مستغنیة یہ مقدم ہے جو مشائیہ کے اس زعم سے لازم آیا۔
کہ جعل کا تعلق درجہ اتصاف الماہیۃ بالوجود سے ہے۔ اور نفس ماہیۃ اور وجود سے نہیں ہے تو گویا ماہیۃ متقرر
بنفسہا ہوئی قولہ یصدق حمل الوجود علیها فی مرتبة ذاتها یہ تالی ہے جو لازم برلئے مقدم ہے
یعنی اس صورت میں صدق وجود اور حمل وجود مرتبۂ ذات میں ہوگا اور اس ملازمہ کو ثابت کرنے کے لئے شروع
استدلال میں کہا وبان الوجود الخ هذه المقدمة لاثبات الملازمة المذکورة فی الشرطیة
المذکورة یعنی وجود چونکہ مصدری مفہوم ہے اسکی مدار افتقار واستغنا درجہ تقرر پر ہے قولہ فلا یکون ممکنا
بل واجبا لذاته هذا استدلال علی بطلان التالی کیونکہ جب ماہیۃ مستند الی تاثیر الجاعل نہ ہوئی تو
صدق وجود میں بھی مستند الی الجاعل نہیں ہوگی تو تقرر اور وجود دونوں مرتبۂ ذات میں ہو جائیں گے ماہیۃ ممکنہ نہیں رہے
گی بلکہ واجبہ ہو جائے گی جو کہ باطل ہے البتہ اس استدلال پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ جعل مؤلف والے ماہیۃ کو تاثیر
جعل سے مستغنی علی الاطلاق تو قرار نہیں دیتے بلکہ صرف بالذات تحت التاثیر داخل نہیں مانتے اور درجہ اتصاف کے
تابع ماہیۃ اور وجود کو داخل تحت تاثیر الجاعل مانتے ہیں تو پھر واجب کیسے ہو سکتی ہے واجب تو وہ ہوتا ہے جو
علی الاطلاق مستغنی ہو اور ماہیۃ ممکنہ ایسے نہیں بلکہ بالتبع محتاج ہے تو جواب یہ ہے کہ اس صورت میں ماہیۃ
تحت التاثیر بواسطۃ الاتصاف آئے گی اگر اتصاف واسطہ فی العروض ہے یعنی تحت التاثیر حقیقتاً اور اولاً درجہ اتصاف
ہے اور ماہیۃ حقیقۃً تحت التاثیر نہیں بلکہ صرف مجازاً ہے جیسے حقیقتاً متصف بالحرکۃ سفینہ ہے اور جالس سفینہ
صرف مجازاً تو پھر ظاہر ہے کہ جب ماہیۃ حقیقتاً تحت التاثیر داخل نہ ہوئی تو حقیقۃً مستغنی ہو جائے گی اب واجب
ہو جانا ایک ظاہر امر ہے جس کا انکار غلط ہے اور استدلال مذکور کی بنیاد اسی صورت پر ہے اور اگر اتصاف واسطہ
فی الثبوت بمعنی معروض حقیقی ہے جس میں واسطہ اور ذی الواسطہ دونوں متصف تو حقیقۃً ہوتے البتہ واسطہ کا اتصاف اولاً
اور متقدماً ہوتا ہے اور ذی الواسطہ ثانیاً ومتاخراً متصف ہوتا ہے کحرکۃ القلم بواسطۃ حرکۃ الید تو اس صورت میں ماہیۃ
ممکنہ کا وجوب تو لازم نہیں آتا کیونکہ ماہیۃ تحت التاثیر حقیقۃً داخل ہے اگرچہ ثانیاً سہی لیکن تاخیر طرفین عن النسبۃ
وکون المعروض تابعاً للعارض لازم آتا ہے جو کہ یہ بھی باطل ہے اس کو منہیہ میں واضح کیا فاتنطق وسیاتی پھر مدار
بنیاد استدلال شق اول یعنی اتصاف کے واسطہ فی العروض ہونے پر ہے واعترض علیه بانه لم
لا یجوز حاصل اعتراض یہ کہ ماہیۃ ممکنہ اگرچہ تحت تاثیر الجاعل داخل نہیں ہے تو اس سے ممکن کا واجب ہونا لازم
نہیں آتا کیونکہ واجب بالذات وہ ہوتا ہے جو مستغنی عن الجاعل علی الاطلاق ہو اور یہاں ماہیۃ ممکنہ میں ایسے نہیں ہے
کیونکہ ممکن اگرچہ من حیث تقرر الماہیۃ مستند الی الجاعل نہیں لیکن من حیث الوجود مستند الی الجاعل ہے۔

اب صدق وجود اس پر ذاتی نہیں ہوگا بلکہ من حیث الاستناد بحسب الوجود کے لحاظ سے ہوگا لہذا واجب ہونا لازم نہیں آتا انت خبیر کے ساتھ جواب دیا کہ وجود بمعنی موجودیۃ اور صیرورۃ مصدریہ کے ہے تو آپ باخبر ہیں کہ مرتبہ تقرر اور درجہ فعلیۃ ذات موجودیۃ اور صیرورۃ مصدریہ سے کسی صورت منسلخ نہیں ہوسکتا اور یہ مسلم لدی الفریقین ہے۔ کیونکہ جب وجود کی حقیقۃ محض صیرورۃ ذات فی ظرف ما ہے اور اس کا مصداق و منشا انتزاع درجہ قوام ماہیۃ اور تقرر حقیقۃ ہے اگر اس کا درجہ تقرر جو کہ منشا انتزاع ہے جعل جاعل کے ساتھ ہوگا تو صدق وجود حیثیۃ تعلیلیہ یعنی صدور عن الجاعل کا محتاج ہوگا اگر درجہ تقرر و قوام بغیر الجعل ہو تو پھر صدق وجود کے اندر بھی درجہ تقرر بذات خود کافی ہوگا کیونکہ وجود مصدری ایک اثر ہے اور درجہ تقرر اس کا مبدا و مصداق اور انسلاخ اثر عن المبداء باطل اور ممتنع ہے جب کسی ماہیۃ کا تقرر و قوام بذات خود ہوگا تو صدق وجود بھی بالذات ہوگا جیسے واجب تعالی میں ہے اگر تقرر اور قوام بالعرض اور بالغیر ہوگا تو صدق وجود بھی بالعرض ہوگا یہ ہے ممکن جب آپ درجہ تقرر کو بالذات تسلیم کرتے ہیں تو صدق وجود بھی بالذات ہو کر واجب بالذات ہو جائے گی نہ کہ ممکن اور درجہ تقرر ماہیۃ کا انفکاک عن الوجود صرف معتزلہ کا مذہب ہے اور ان کے علاوہ اشاعرہ اور حکما کے نزدیک یہ انفکاک باطل ہے جیسے کہ کتب کلامیہ میں مذکور ہے لہذا درجہ تقرر بالذات ہونے کی صورت میں صدق وجود بالذات لازم آجائے گا جو کہ باطل فی ہذا المقام ہے فلو کانت مستغنیۃ فی سنخ قوامہا اگر ماہیۃ اصل قوام اور اصل تقرر کے درجہ میں مستغنی ہے تو صدق وجود اور صیرورۃ ذات میں بھی لامحالہ مستغنی ہوگی کما یشہد بہ الوجدان المستقیم قولہ فی الحاشیۃ کانت مستغنیۃ ایضا اذ لا معنی لافتقار الماہیۃ یہ صرف مافی الشرح کی تشریح و توضیح ہے۔

حاصل یہ کہ ماہیۃ کا من حیث الوجود مفتقر و مستند الی الجاعل ہونے کا مفہوم بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ ماہیۃ اپنے اصل تقرر میں مفتقر و مستند الی الجاعل ہو کیونکہ وجود ایک امر انتزاعی ہے جو کہ صیرورۃ ذات کا نام ہے اور اس کا مدار اور منشاء انتزاع اصل تقرر اور نفس حقیقۃ ہے امر انتزاعی کے افتقار اور استغنا کی دار و مدار منشا انتزاع کے افتقار و استغنا پر ہے جب منشا مستغنی ہے تو اس امر انتزاعی کے صدق میں بھی استغنا بالبداہۃ لازم آتے گا فان قیل حاصل اعتراض یہ کہ مرتبہ تقرر تو نفس ماہیۃ کا نام ہے اور اسی طرح فعلیۃ الماہیۃ نفس ذات الماہیۃ کو کہتے ہیں جو کہ ایک امر وحدانی ہے اور اس کے ساتھ تعلق جعل نہیں ہوسکتا کیونکہ جعل کا تعلق تو ہیئۃ ترکیبیہ کے مفاد سے ہوتا ہے مثلاً الانسان موجود کا جو ترکیبی مفاد ہے اس کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ لہذا امر وحدانی کے ساتھ تعلق نہیں ہوسکے گا۔ اور اس صورت میں ماہیۃ کا استغنا علی الاطلاق لازم نہیں آتا کہ ماہیۃ ممکنہ واجب ہو جائے بلکہ ماہیۃ وجود اور اتصاف بالوجود کے تابع ہو کر داخل تحت الجعل ہے یعنی جب الانسان موجود کے مفاد ترکیبی پر تاثیر جعل واقع ہوگی تو ماہیۃ انسانیہ بھی تحت التاثیر تبعاً آجائے گی یہ ایک دلیل ہے حقیۃ اور صحۃ جعل مؤلف کی

جو مشائیہ پیش کیا کرتے تھے قاضی مبارک نے اس کو بصورت سوال نقل کر دیا قیل فیلزم الخ خلاصہ جواب یہ کہ مرتبہ نفس ماہیۃ تو مرتبہ معروض ہے وجود اور اتصاف بالوجود یہ تمام عوارضات ہیں جو کہ مرتبہ عارض میں ہیں ۔ اور معروض کا رتبہ اور درجہ مقدم عن مرتبہ العارض ہوتا ہے اگر مرتبہ ماہیۃ کو وجود اور اتصاف بالوجود کے تابع کر دیا جاتے تو لازم آتا ہے کہ مرتبہ معروض تابع للعارض ہو۔ اور متاخر عن العارض اور یہ باطل ہے اگر ماہیۃ بحسب نفسہا مستغنی عن الجاعل ہو تو لامحالہ مستغنی بحسب الاتصاف بالوجود بھی ہو جاتے گی کیونکہ ماہیہ بدرجہ معروض ہے اور وجود عارض اور اتصاف ایک نسبۃ بین الماہیۃ والوجود ہے اور ماہیۃ اس نسبۃ اتصاف کے لئے ایک طرف کے درجہ میں ہے اور تاخر معروض عن العارض اور تاخر طرف عن النسبۃ مستحیل ہے لہٰذا یہ ماہیۃ علی الاطلاق مستغنی ہو جاتے گی جو اس کے امکان کے منافی ہے باقی رہا امر وجدانی کا سوال تو وہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ جعل بسیط کا تعلق تو ہوتا ہی امر وجدانی کے ساتھ ہے لہذا آپ کا یہ اعتراض قابل التفات نہیں ہے ۔ وبہذا یظہر برہان آخر جعل بسیط کی حقانیۃ پر ایک اور برہان اس سے ظاہر ہوا وہ یہ کہ ماہیۃ ممکنہ کے ساتھ یا تو جعل بالذات تعلق پکڑے گا یہی جعل بسیط ہے ۔ یا بالعرض تعلق پکڑے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ اس صورت میں تقدم العارض علی المعروض اور تقدم النسبۃ علی الطرف لازم آتا ہے جو کہ ممتنع اور مستحیل ہے کما مر یا یہ کہ ماہیۃ ممکنہ کے ساتھ جعل کا تعلق نہ بالذات ہوگا نہ بالعرض تو اس صورت میں وہ ماہیۃ ممکنہ نہیں رہے گی بلکہ واجب بالذات ہو جائے گی ۔ وهو ینافی الامکان الذاتی قوله الایمان به ای بالجعل البسیط جس کی طرف جعل الکلیات میں اشارہ ہو چکا ہے ففیه رد علی القائلین بالجعل المؤلف او باللّٰه سبحانه المذکور فی البسملة او باوصافه المذکورة اشار بلفظ المذکور الی التاویل بما ذکر والا اوصافه المذکورة فیما قبل متعددة لا یصح ان یرجع الیها ضمیر الواحد فی قوله به بغیر التاویل بما ذکر ویحتمل ان یرجع الضمیر الی المصدر ای الجعل مطلقا جعل مطلق کو مرجع ضمیر قرار دینے کی صورت میں بخت واتفاق کے قائلین پر رد ہو جائے گا ۔ جو اس کے قائل ہیں کہ وجود عالم کے لئے کوئی سبب موجد نہیں ہے اور نہ کوئی جاعل ہے نہ خالق اور نہ اس کی کوئی غایۃ مقصودہ ہے صرف بخت کے ساتھ پیدا ہوا ہے ۔ اور ایک اتفاقیہ قضیہ کی صورت میں ہوا ہے نہ کوئی غایۃ نہ کوئی خالق کائنات ہے اور اسی طرح ان لوگوں پر بھی رد ہو جاتے گا جو اللہ تعالٰے کو جاعل تو مانتے ہیں لیکن جاعلیۃ علی الاطلاق کو باری تعالٰے کے ساتھ مختص قرار نہیں دیتے جیسے حکما جو قائل ہیں کہ باری تعالٰے نے صرف عقل اول کو پیدا کیا اور باقی اشیا عقل اول اور اس کے مابعد عقول نے پیدا کیں اور اسی طرح معتزلہ پر بھی رد ہوگا جو یہ کہتے ہیں افعال عباد کے جاعل اور خالق خود عباد ہیں اللہ تعالٰے کو خالق فعال العباد تسلیم نہیں کرتے ان سب پر رد ہوگا کہ یہ تمام خیالات باطلہ ہیں بلکہ جاعلیۃ علی الاطلاق اللہ تعالٰے کے ساتھ مختص ہے اور اسی پر ایمان لانا بہتر تصدیق ہے وهم قد خالفوا البداهة فی تجویز الترجیح بلا مرجح

چونکہ ممکن متساوی الطرفین ہے یعنی اس کا وجود و عدم برابر ہے اس کے وجود متحقق ہونے کے لئے مرجح کی ضرورت ہے اگر مرجح موجود نہیں ہے تو ترجیح احد الجانبین المتساویین علی الآخر بلا مرجح لازم آئے گی اور اگر یہ کہا جائے کہ ہر ممکن کے لئے دوسرا ممکن مرجح ہے ھکذا الی نہایۃ تو پھر تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آئے گا، کیونکہ ہر ممکن بذات خود موجود نہیں ہو سکتا اسی طرح ہر ایک ممکن دوسرے ممکن سے موجود ہوتا چلا جائے تو سب ممکن موجود بالغیر ہونے کی وجہ سے موجود بالعرض قرار پائینگے اور موجود بالذات کوئی نہیں ہوگا۔ اور یہ باطل ہے بہرحال اس استحالہ سے بچنے کی خاطر ایک موجود بالذات کا ہونا ضروری ہے۔ جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو وہ ہے واجب بذاتہ تعالیٰ قال فی الحاشیہ الترجیح بلا مرجح ھذا مبنی علی ما ھو الظاھر یعنی یہ ترجیح بلا مرجح کا استحالہ ان کے ظاہر قول پر مبنی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ یہ نظام کلی مجموعی اور اسی طرح اس کی ہر ایک ایک جز موجود بلا سبب موجد ہے تو اس صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے جو کہ بالکل ظاہر اور بدیہی اللزوم ہے۔ و ان التزم احد منھم اگر ان میں سے کوئی اس کا التزام کرلے کہ اجزائے عالم تو ایک دوسرے کے لئے سبب موجد ہیں لیکن کل بما ھو کل اور نظام مجموع من حیث المجموع بلا سبب موجد ہے تو اب ترجیح بلا مرجح کا سوال کیسے پیدا ہوگا، جب کہ ممکنات ایک دوسرے کے لئے سبب مرجح اور موجد ہوتے چلے جارہے ہیں فنقول سلسلۃ الایجاد فی ھذہ الاجزاء اما تنتھی الی موجد ممکن موجود بلا سبب فیلزم الترجیح بلا مرجح انتھاءً کیونکہ آخری ممکن جو کہ موجود بلا سبب ہے اس میں ترجیح بلا مرجح لازم آئی ہے کیونکہ یہ بھی متساوی الطرفین ہے اسکی جانب وجود کے لئے کوئی سبب مرجح نہیں ہے۔ او تنتھی الی موجد ممکن موجود بسبب اس وقت چونکہ آخری ممکن بھی موجود بالسبب ہے اور بلا سبب کوئی نہیں ہے۔ اس لئے انتہاءً بھی ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی تو اس صورت میں کل بما ھو کل کے متعلق استفسار کیا جائے گا کہ آخر وہ بھی ممکن ہے اگر کل بما ھو کل کا وجود وجود اجزا کا غیر ہے تو اس کل بما ھو کل کے لیے جب سبب موجد نہیں ہے باوجودیکہ وہ ہے ممکن تو اس میں ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اگر کل بما ھو کل کا وجود وجود اجزا کا غیر نہیں ہے بلکہ عین ہے تو اس صورت میں ترجیح بلا مرجح کا اشکال تو وارد نہیں ہو سکتا کیونکہ جب یہ وجود اجزا کا عین قرار پایا تو جو سبب موجد بنائے اجزا تھا وہ اس کل کے لئے بھی سبب موجد مرجح قرار پائے گا۔ البتہ اس صورت میں تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کا استحالہ پیش آتا ہے کیونکہ تمام کا تحقق اور وجود بسبب الغیر ہے لہٰذا تمام بالعرض ہوتے اور ما بالذات کوئی نہیں اور یہ بھی بدیہی البطلان ہے یہی مراد ہے قول قاضی کی کہ فالکل بما ھو کل ممکن البتۃ فان لم یکن وجودہ بسبب فیلزم الترجیح من غیر مرجح فی وجودہ ای وجود الکل ان کان وجودہ ای وجود الکل غیر وجودات الاجزاء و الا ای ان لم یکن وجود الکل غیر وجودات الاجزاء بل وجودہ عین وجودات الاجزاء فیلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وھو

ایضاً شرح ورسی البطلان دراصل کل بما ھو کل میں اختلاف ہے کہ اس کے اندر صرف اجزا من حیث الاجزا معتبر ہوتے ہیں یا اجزا کے ساتھ کل میں ہیئتہ اجتماعیہ کا بھی اعتبار ہے قول اول پر کل عین اجزا قرار پاتا ہے۔ اور ثانی پر غیر اجزا۔ یہ اس منہیہ کا مقصد تھا جو کہ قاضی مبارک کے اکثر نسخوں میں اسی عبارت کے ساتھ موجود ہے جو پیش کی گئی ہے لیکن مولانا عبدالحق صاحب گوپالی اس عبارت کا تخطئہ کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس مقام کو پڑھنے کے وقت میرے دل میں یہ اشکال پیدا ہوا کہ عبارت کی شق ثانی او تنتهی الی موجد ممکن موجودٍ بسبب میں یہ سبب بھی تو ممکن ہے کیونکہ یہ ظالم لوگ واجب تعالٰی کے وجود کا تو انکار کرتے ہیں جب یہ سبب ممکن ہوا تو انتہا اسی پر ہوئی نہ کہ اس سے پہلے ممکن پر پھر اسی ممکن میں سلسلۂ کلام جاری ہوسکتا ہے کہ یہ کیسے موجود ہوا دوسرا اشکال یہ پیدا ہوا کہ قاضی مبارک کی عبارۃ میں جو تردید بین الشقین ہے دو تو تنتهی ۔ تنتهی سے ہے حالانکہ یہ تردید حاصر نہیں ہے کیونکہ یہ احتمال قائم ہے کہ سلسلۂ ایجاد کہیں بھی منتہی نہ ہو اور لا الی نہایۃ چلا جائے جیسے کہ منکرین قیامۃ کا خیال ہے۔ جو افلاک کے خرق الئیام اور طی السمٰوٰت کے قائل نہیں ہیں تو میرے دل میں خیال ہوا کہ یہ عبارۃ دراصل غلط ہے اور لفظ لا دو جگہوں پر قلم ناسخ سے سہواً ساقط ہوگیا ہے شق ثانی کی اصل عبارت یوں ہے او لا تنتهی الی موجد ممکن موجود بلا سبب اور وہ فرماتے ہیں کہ مجھے اتفاقاً قاضی مبارک کے سماع کا موقعہ میر جمال کے ہاں ملا جب کہ ان کے پاس میرے بعض معاصرین یہ کتاب پڑھ رہے تھے اور میں سامع تھا تو اسی مقام پر پہنچ کر اپنے استاد میر جمال کے سامنے یہ اشکال پیش کیا تو انہوں نے میرے خیال کی تصویب تحسین کی اور بعد میں مجھے ایک نسخہ قدیمہ قاضی مبارک کا اپنے والد ماجد کے اثاثے سے بطور وراثت ملا تو اس میں عبارت ویسے ہی موجود تھی جیسے کہ میرا خیال تھا یعنی ان دونوں جگہوں پر لفظ لا موجود تھا پھر میں نے یہ نسخہ قدیمہ اپنے استاذ میر جمال کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے اسی عبارت کی تصویب فرمائی اور موجودہ عبارۃ کو غلط قرار دیا۔ اس صحیح شدہ عبارت کے لحاظ سے مطلب واضح ہے کہ جب سلسلۂ ایجاد کسی ممکن موجود بلا سبب پر رکتا ہی نہیں بلکہ سبب درسبب لا الی نہایۃ چلا جاتا ہے۔ تو ترجیح بلا مرجح کہیں لازم نہیں آتی اب کل بما ھو کل جو کہ وہ بھی ممکن ہے اس کے متعلق گفتگو کریں گے کہ بصورت عدم الاتحاد بالاجزا ترجیح بلا مرجح اور بصورت اتحاد مع الاجزا تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آتا ہے عبارته فی القول المسلم ھکذا " قوله فیها او تنتهی الی موجد ممکن موجود بسبب اھ ھکذا فی اکثر النسخ وایضاً وجدت فی النسخة التی قرأت فیها علی شیوخی واختلج فی صدری عند قراءة ھذا المقام اشکال وھو ان ھذا السبب الذی ھو موجد للممکن المنتهی الیه یجب ان یکون ممکنا اذ الکلام علی نفی الواجب کما یتوهمه الظالمون فلا یکون ما انتهی الیه منتهی الیه بل المنتهی

ایہ هو هذا السبب و ایضا لاینحصر الترديد لاحتمال ان لاتنتهی سلسلة الایجاد الی
موجب اصلا فبسبب هذا الاشكال ظننت تخطية هذه العبارة وقلت لعله سقط
لا فی الموضعین من قلم الناسخ واصل العبارة هکذا اولا تنتهی الی موجب ممکن
موجود بلا سبب ثم اتفق انه قرأ هذا الكتاب بعض المعاصرین لنا علی افضل
الفضلاء المتبحرين اعلم العلماء الماهرين شیخی ومولائی مبر جمال حفظه الله
ذو العزة والجلال وانا سامع فلما وصل الی هذا المقام عرضت الاشكال علی الاستاذ
فحسنه وقال لعل ان یکون الغلط وقع فی العبارة ثم نظرت فی النسخة
القدیمة التی ورثتها عن والدی غفرالله له ووجدت هذه العبارة کما ظننت
ثم عرضتها علی الاستاذ مدظله فصوب هذه العبارة وجزم بتخطئة العبارة
الموجودة فی اکثر النسخ انتهی عبارة قول المسلم قوله واستدلوا علیه بوجوه
منها انه الخ

حاصل استدلال یہ کہ اگر ممکن محتاج الی المؤثر ہو تو ممکن میں تاثیر واقع من المؤثر ہوگی اور مؤثر میں وصف مؤثریۃ
ثابت ہوگی کیونکہ بغیر صفت مؤثریۃ کے وہ مؤثر نہیں ہوسکتا اور مؤثریۃ وصف ثبوتیہ ہے عدمیہ اور سلبیہ نہیں ہے
اب اس وصف کے لئے ثبوت و وجود کا ہونا ضروری ہے پھر یا تو یہ وصف انتزاعی ہوگی جس کا ثبوت اور
وجود صرف ذہن میں ہوگا اور خارج میں نہیں ہوگا. جیسے معقولات ثانیہ ہوتے ہیں تو اس صورت میں
اس کے ساتھ حکم فی الخارج کرنا خلاف واقع اور جہل مرکب ہوگا یعنی مؤثر پر جو مؤثریۃ کا ایجابی حکم کیا جائے گا
یہ ایک قضیہ ذہنیہ ہوگا جیسے الانسان کلی تو اس صورت میں مؤثر پر مؤثر ہونے کا حکم فی الخارج اور مؤثر کو
متصف بالمؤثریۃ ہونا خارج میں تسلیم کرنا خلاف واقع اور جہل ہوگا جیسے انسان کے اوپر کلی کا حکم فی الخارج کریں
تو خلاف واقع ہے کیونکہ انسان موجود فی الخارج ہوکر متصف بالکلی نہیں ہے اگر آپ صفت مؤثریۃ کو موجود
فی الخارج بھی مانتے ہیں تو یہ وصف انضمامی ہوگی جو مؤثر کے ساتھ منضم ہوگی منضم چونکہ منضم الیہ کا محتاج
ہوتا ہے اور ہر محتاج ممکن ہوکر محتاج الی المؤثر ہوتا ہے لہذا وصف مؤثریۃ بھی محتاج اور ممکن ہوکر محتاج الی المؤثر الآخر
ہوگی پھر اس مؤثر آخر میں وصف مؤثریۃ آئے گی اور سلسلہ کلام پھر اس میں جاری ہوگا. ہکذا الی غیر النہایۃ تو تسلسل لازم
آئے گا جو کہ باطل ہے انما لم یذکر احتمال ان یکون للمؤثریة وجود فی الخارج فقط
لبطلانه ببطلان الشق الثانی مع کونه باطلا بوجه آخر ایضا وهو انه لو لم یکن
لها وجود ذهنی امتنع ان یحکم الذهن بها علی المؤثر لان الحکم فرع تصور

الموثرية المحكوم بها على المؤثر والتصوا هو الوجود الذهنی والجواب قاضی مبارک نے تحقیقی جواب دیا آپ اس سے پہلے ایک الزامی جواب بھی دے سکتے ہیں وہ یہ کہ آپ موثریۃ کو وجود کے ساتھ تبدیل کر دیں اور ان پر الزام رکھیں کہ آپ کی یہ دلیل تقاضا کرتی ہے کہ ممکنات سرے سے وجود میں ہی نہ آئیں ۔ کیونکہ موجود کے لئے وصف وجود کا ہونا ضروری ہے اور یہ ایک وصف ثبوتیہ ہے اب اس کا وجود صرف ذہن میں ہوگا ۔ تو اس کے ساتھ حکم فی الخارج خلاف واقع اور جہل ہوگا یعنی کسی چیز کو موجود فی الخارج کہنا صحیح نہیں ہوگا ۔ اگر آپ اس کا ثبوت فی الخارج بھی مانتے ہیں تو پھر یہ صفۃ انضمامیہ ہو کر منضم الی الموجود ہو گی ۔ اور قبل از انضمام منضم الیہ کا موجود ہونا ضروری ہے تو منضم الیہ کے درجہ میں جو وجود مقدم ہے اگر اس وجود منضم جو کہ موخر ہے کا عین ہے ۔ تو تقدم الشئ علی نفسہ لازم آتا ہے اگر غیر ہے تو موجودیۃ الشئ بوجودین کے علاوہ سلسلہ کلام لاالی نہایۃ لے جائیں تو تسلسل لازم آتا ہے فما هو جوابكم فهو جوابنا تقرير الالزام انه لو كان الممكن موجودًا لكان فيه موجودية وهي ليست عدمية فهي صفة وجودية فوجودها اما في الذهن فقط فيكون الحكم بها في الخارج جهلا غير مطابق للواقع او في الخارج ايضًا فيكون لها موجودية في الخارج فيكون لها موجودية اخرى في الخارج والكلام فيها الكلام او في الخارج فقط فيمتنع ان يحكم الذهن على الموجود بالموجودية فما هو جوابكم فهو جوابنا خیر آبادی ۔ قاضی مبارک کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ موثریۃ ایک امر اضافی و انتزاعی ہے جس کا ثبوت اور وجود ذہن میں اس وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ عقل صدور اثر من المؤثر کا ادراک کرتا ہے اور ظرف خارج میں اس موثریۃ کے نام والی کوئی شئی بالاستقلال موجود نہیں ہے جو موثر کے ساتھ قیام انضمامی اختیار کر کے محتاج الی المؤثر ہو خلاصہ یہ کہ موثریۃ ایک امر انتزاعی نفس الامری ہے اور وجود موثر جو اس کا موصوف ہے وہ اس کا منشأ انتزاع ہے چونکہ یہ منشأ انتزاع موجود فی الخارج ہے لہذا اسکے وجود کے ساتھ موثریۃ موجودہ فی الخارج قرار پاتی ہے اور بالاستقلال و بالانفراد موجود فی الخارج نہیں ہے جیسے فوقیۃ ایک امر انتزاعی ہے ۔ خارج میں موجود بوجود السماء ہے تو ایسے امور کے ساتھ حکم فی الخارج اور اس سے قضیہ خارجیہ منعقد کرنا خلاف واقع نہیں ہوتا لہذا حکم فی الخارج سے جہل لازم نہیں آئے گا جیسے السماء فوقنا قضیہ خارجیہ صحیح اور صادق ہے اسی طرح موثر کا موثریۃ کے ساتھ متصف فی الخارج ہونا صحیح ہوگا ۔ اور یہ حکم مستلزم جہل نہیں ہے یہ تو صرف انتزاعیات اختراعیہ میں ہوتا ہے جس کا کوئی منشأ انتزاع موجود فی الخارج نہیں ہوتا وہاں جہل لازم آتا ہے ۔ ولا يلزم الجهل اذ هي ثابتة في نفس الامر یعنی یہ امور انتزاعیہ نفس الامریہ سے ہے ۔ اور اس کو ثبوت فی نفس الامر حاصل ہے لہذا حکم بہا فی الخارج سے جہل لازم نہیں آتا ۔ لا من خصوص لحاظ العقل یعنی یہ صرف لحاظ عقلی کا اختراع نہیں کما یکون فی الاختراعیات الحاصل یہ کہ اس موثریۃ کا وجود فی الخارج علی حالہا فی نفسہا نہیں ہے ایسے ہوتا تو محتاج الی المؤثر ہوتا بلکہ اس کا

وجود فی الخارج لاعلی مالہا فی نفسہا بل علی حال الموصوف فی الخارج ہے کما فی الانتزاعیات الخارجیۃ
منتعقد منہا القضیۃ الخارجیۃ الصادقۃ فلا یلزم الجہل ومنہا ان التاثیر اما فی
حال الوجود الخ یہ انکی طرف سے ایک اور دلیل ہے خلاصہ یہ کہ ممکن اگر اپنے وجود میں محتاج الی تاثیر المؤثر
ہو تو پھر یہ تاثیر وجود اما فی حال الوجود یعنی معلول کے موجود ہونے کی حالت میں تاثیر وجود ہوگی تو تحصیل
حاصل لازم آتی ہے کیونکہ حالۃ وجود میں تو وجود حاصل ہوگا پھر تاثیر فی تحصیل الوجود تحصیل حاصل ہی ہوگا اما فی
حال العدم اگر یہ تاثیر فی الوجود معلول کے معدوم ہونے کی حالۃ میں ہے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا
کیونکہ حالۃ عدم میں وجود کا آنا تو ایک ہی حالت میں ضدین کا اجتماع کرنا ہے جو کہ باطل ہے وھذا البیان
جار فی العدم ایضا فیقال لو کان الممکن محتاجا فی عدمہ الی المؤثر کان تاثیرہ فی العدم
اما حال العدم فیلزم تحصیل الحاصل او حین وجود الممکن فیلزم اجتماع النقیضین
فالممکن لیس محتاجا الی المؤثر اصلاً لا فی وجودہ ولا فی عدمہ۔ اخیر آبادی والجواب
اس جواب سے پہلے ایک الزامی جواب دے دیں وہ یہ کہ ممکنات بہر حال موجود تو ہیں لیکن آپ کی دلیل تقاضا
کرتی ہے کہ وہ سرے سے ہی موجود نہ ہوں کیونکہ وجود ممکن اما فی حال وجودہ ہوگا تو تحصیل حاصل او فی حال عدمہ
ہوگا تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا لہذا ممکن سرے سے موجود نہ ہونا ہو جو ہکم فہو جوابنا اور یہ الزام ممکن کے معدوم
ہونے کی صورت میں بھی جاری ہوسکتا ہے تقریرالالزام ھکذا لو عدم الممکن لکان معدوما۔
اما حین کونہ معدوما فیلزم حصول الحاصل او حین کونہ موجوداً فیلزم اجتماع
النقیضین تحقیقی جواب جو قاضی مبارک نے دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ فرقٌ ما ای فرقٌ عظیم
بین اخذ الاثر ای المعلول فان الاثر عبارۃ عن المعلول و اخذہ عبارۃ عن ایجادہ
یعنی فرق بین ایجاد المعلول فی زمان وجودہ وبین ایجاد المعلول بشرط وجودہ یعنی لفظ
حال مشترک بین المعنیین ہے اس کا معنی زمان اور شرط دونوں ہوتے ہیں آپ کی مراد کونسا معنی ہے کیونکہ دونوں میں
فرق عظیم ہے ایجاد بشرط الوجود کا مفہوم یہ ہے کہ معلول پہلے سے موجود ہو پھر اس کی ایجاد کی جائے کیونکہ شرط مقدم
علی المشروط ہوتی ہے۔ تو اس صورت میں یہ وجود مقدم علی الایجاد ہوگا۔ اور مترتب علی الایجاد نہیں ہوگا اور یہ
یقیناً محال ہے کیونکہ اس صورت میں ضروری ہوگا کہ اس ایجاد پر ایک اور وجود مرتب ہو جو وجود اول کے علاوہ
ہو تو موجودیۃ الشئی بوجودین لازم آجائے گی اور یہ تحصیل حاصل ہے جو کہ باطل ہے اور بذات خود موجودیۃ الشئی بوجودین
بھی باطل ہے۔ اور ایجاد المعلول فی زمان الوجود کے اندر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ایجاد المعلول فی
زمان وجودہ الغیر المترتب علی ہذا الایجاد یہ تو وہی شرط والا مفہوم ہے جو کہ باطل ہے دوسرا یہ کہ ایجادہ فی زمان

وجود ہ المترتب علی هذا الایجاد یعنی ایجادِ معلول اس وجود کے وقت و زمان میں جو اسی ایجاد پر
مترتب ہوا ہے ۔ اور اسی ایجاد کے ساتھ ظہور پذیر ہوا اور یہ مستحیل نہیں ہے بلکہ نفس الامر میں تمام اشیا کی ایجاد فی
زمان الوجود المترتب علی ایجادہا ہوتی ہے کیونکہ ترتب وجود ایجاد کا مطاوع ہے اور تخلف مطاوِع عن المطاوَع
ممتنع ہے ۔ خلاصہ یہ کہ اگر حال الوجود کا مفہوم زمان الوجود ہے تو پھر شق ثانی اختیار کر کے قاضی نے جواب دیا ۔
اگر مستدل لفظ حال سے معنی شرطیہ لیتا ہے تو پھر جواب یہ ہے کہ آپ کا ان دو شقوں میں حصر صحیح نہیں ہے ۔
بلکہ ایک شق ثالث اور بھی ہے جس پر تاثیر وجود ہوتی ہے کیونکہ بشرط الوجود درجہ بشرط شئی ہے اور بشرط العدم
درجہ بشرط لا شئی ہے ان کے علاوہ ایک اور تیسرا درجہ ہے ۔ جو لابشرط شئی کہلاتا ہے اور اسی درجہ میں تاثیر وجود
ہوتی ہے ۔ فان التاثیر فی ذات الممکن من حیث هی هی لا بشرط الوجود ولا بشرط
العدم اور جواب کی یہ صورت چونکہ ظاہر اور واضح تھی اس لئے قاضی مبارک نے اس کا تعرض نہیں کیا
البتہ جب حال وجود وغیرہ سے مراد زمان وجود ہو تو پھر شق اختیار کی کہ تاثیر المؤثر فی زمان الحصول والوجود تو ہے لیکن
اسی وجود کے وقت جو اسی تاثیر کے ساتھ حاصل ہوگا اور اسی تاثیر ایجاد پر مترتب ہوگا ۔ اور اس میں کسی قسم کا استحالہ
نہیں ہے ۔ کیونکہ تمام ایجادات ہوتی ہی ایسے ہیں کہ فی زمان الوجود ہوتی ہیں جو وجود کہ اسی ایجاد پر مترتب ہوتا
ہے ۔ اور ایجاد کو اس وجود مترتب سے تقدم ذاتی حاصل ہوتا ہے اور یہ تحصیل الحاصل بذالک التاثیر و التحصیل ہوتی
جو کہ مستحیل نہیں ہے اور جو تحصیل الحاصل مستحیل ہے وہ ہوتی ہے تحصیل الحاصل قبل ذلک التاثیر و التحصیل یعنی
جو اس موجودہ تحصیل سے قبل ایک اور تحصیل کے ساتھ حاصل ہو چکا ہو اسکی پھر تحصیل کرنا یہ تحصیل حاصل باطل ہے
جو یہاں لازم نہیں آرہی یہ وہی بشرط الوجود کے ساتھ مترادف ہے جو کہ لازم نہ تھی فتاثیر المؤثر فی وجود
الممکن حین وجودٍ حاصلٍ بذلك التاثیر لا فی حال وجودٍ حاصلٍ قبل ذلك التاثیر
فاللازم هو تحصیل الحاصل بذلك التحصیل وهو غیر مستحیل والمستحیل هو تحصیل
الحاصل قبل ذلك التاثیر وهو غیر لازم فزمان الایجاد والوجود واحدٌ و تقدم
الایجاد علیه بالذات قوله ومنها ان التاثیر اما فی الماهیة
اس دلیل کی بنیاد اس پر ہے کہ مستدل کے زعم میں جعل صرف جعل مؤلف میں منحصر ہے جو کہ بمعنی تصییر ہوتا
ہے ۔ اور یہ دو امرین کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے اور ثانی کو ثابت برائے اول کرتا ہے ۔ جیسے صیّرتُ زیدا ۔
کاتباً اب خلاصہ استدلال یہ کہ تاثیر جاعل یا تو نفس ماہیۃ میں ہوگی ۔ یا وجود میں تو حسب ضابطہ اثبات
الماہیۃ لنفسہا اور اسی طرح اثبات الوجود لنفسہ ہوگا ۔ اور بوقت عدم مؤثر اور اسی طرح بوقت عدم تاثیر
انتفاء الماہیۃ عن الماہیۃ اور انتفاء الوجود عن الوجود لازم آئے گا ۔ جو کہ سلب الشئی عن نفسہ ہے ۔ یعنی

الانسان لیس بانسان اور الوجود لیس بوجود صادق آئے گا اور سلب الشئ عن نفسہ باطل ہے لہذا تاثیر الجاعل فی الماہیۃ والوجود دونو باطل ہیں کسی میں تاثیر جاعل نہیں ہوسکتی۔ او فی الوجود الکلام فیہ الکلام یعنی اگر تاثیر وجود میں ہو تو اس میں وہی سلب الشئ عن نفسہ لازم آئے گا جیسے ماہیۃ کے متعلق کلام ہوئی، یہاں بھی وہی ہوگی۔ اور حاشیہ میں بھی اس کو مزید واضح کرتے ہوئے ایک اور استحالہ کی طرف اشارہ کیا اور کہا۔ فالماهية والوجود لا يصلحان لان يتعلق به الجعل و الا لزم كون الانسان انسانا مثلا او كون الوجود وجودا بجعل الجاعل وهو باطل" کیونکہ اس صورت میں تخلل الجعل بین الشئ ونفسہ لازم آرہا ہے جو کہ مجعولیۃ ذاتیہ ہے اور یہ بھی بداھۃً باطل ہے لان ثبوت الذات والذاتيات للشئ لا يكون معللا لعلة فانا نعلم قطعا ان الانسان انسان وحيوان ولو قطعنا النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان اوغيره قوله او فی الاتصاف یا تاثیر الجاعل اتصاف الماہیۃ بالوجود میں ہوگی جو کہ درجہ رابطی بین الماہیۃ والوجود ہے اور یہ چونکہ امر اعتباری غیر استقلالی ہے اس لئے یہ مستند الی المؤثر نہیں ہوسکتا باقی رہا اتصاف کا مفہوم استقلالی جو کہ بدرجہ ماہیۃ مستقل ہے اس کا ذکر نہیں کیا کیونکہ وہ عند الفریقین ساقط عن درجۃ الاعتبار ہے جعل مؤلف والے تو اس کا اعتبار کرتے نہیں ہیں کیونکہ ماہیۃ ان کے نزدیک تحت التاثیر نہیں ہے اور بسیط والے بھی اس کو مستقلاً اعتبار نہیں کرتے بلکہ مطلق ماہیۃ کے اندر یہ ایک ماہیۃ کے طور پر مندرج ہے اس کا کوئی انفرادی اعتبار نہیں ہے باقی یہ کہ وجود کو اعتباری اور غیر مستقل قرار دے کر ناقابل تاثیر قرار کیوں نہیں دیا۔ جیسے اتصاف کے متعلق کہا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وجود کے اعتباری ہونے میں خفا ہے کیونکہ بعض حضرات وجود کو امر منضم اور استقلالی قرار دیتے ہیں اور وجود مصدری کو اس کا عارض قرار دیتے ہیں۔ هذا ما فی الحاشیه والجواب والادلی فی جواب هؤلاء السفهاء الزامهم اولا بان الماهيه قد تكون معدومة عندكم ايضا وح يصدق سلبها عن نفسها لان صدق الربط الايجابي يستدعي وجود الموضوع فاذا وجدت صارت نفسها فلو كان سلب الشئ عن نفسه مستحيلا مطلقا لزمت الاستحالة على هؤلاء ايضا۔ خیرآبادی۔ قاضی مبارک نے تحقیقی جواب دیا ہے اور اس کی مدار جعل بسیط پر ہے جو بمعنی خلق ہو کر امر وحدانی کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے جس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ایک چیز لیس محض سے نکل کر ایس میں آجاتی ہے۔ اور درجہ نیست سے خارج ہو کر درجہ ہست میں پہنچ جاتی ہے لہذا جواب یہ ہے کہ تاثیر ماہیۃ میں ہوتی ہے۔ اور وجود و اتصاف اس کے تابع ہو کر تحت التاثیر تبعاً آجاتے ہیں اب عدم تاثیر کے وقت الانسان لیس بانسان نہیں ہوگا جو کہ سلب الشئ عن نفسہ تھی بلکہ یہاں نفس انسان درجہ لَیْسِیَّۃ اور عدم

محض ہیں درج ہو جائے گا جیسے کہ بوقت تاثیر نفس انسان متقرر ہوا تھا۔ نہ یہ کہ انسان انسان ہوا تھا کیونکہ تعبیر ثانی کا مفہوم تو یہ ہے کہ انسان تو تھا لیکن اس کے لئے انسانیہ نہ تھی لہذا تاثیر کے ساتھ انسان کے لئے انسانیۃ ثابت ہوئی اور انسان انسان ہوا۔ یہ مفہوم نفس الامر کے لحاظ سے غلط اور باطل ہے۔ لان ھذا مجعولیۃ ذاتیۃ بلکہ تاثیر کے ساتھ نفس انسان ہی متقرر ہوتا ہے جو کہ قبل التاثیر متقرر نہ تھا لہذا عدم تاثیر سے سلب الشیٔ عن نفسہ لازم نہیں آتی جو باطل تھی بلکہ لیسیۃ نفس الانسان لازم آتی ہے جو کہ امر واقع اور صحیح ہے اور اسی طرح بوقت تاثیر کون الانسان انسانا جو کہ مجعولیۃ ذاتیہ تھی لازم نہیں آتے گا۔ بلکہ تقرر نفس الانسان لازم آئے گا جو کہ امر صحیح ہے جواب ثانی اس مقام پر یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ سلب الشیٔ عن نفسہ اسوقت مستحیل ہے جب وہ شیٔ موجود ہو اگر معدوم ہو تو اس سے ہر چیز مسلوب ہو سکتی ہے حتی سلب الشیٔ عن نفسہ بھی بوقت عدم جائز ہے لہذا اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے کما فی شرح التجرید والحاشیۃ القدیمۃ ان سلب الشیٔ عن نفسہ انما یستحیل حین الوجود لا مطلقا فالمعدوم فی الخارج مسلوب عن نفسہ دائما ویصدق السالبۃ الخارجیۃ بانتفاء الموضوع اذ ثبوت الشیٔ للشیٔ یستدعی ثبوت المثبت لہ فحند انتفائہ یسلب عنہ جمیع المفہومات حتی نفسہ وذاتیاتہ انتہی قولہ فرقۃ ینکرون الغایۃ المقصودۃ فقط ولا ینکرون العلۃ الفاعلیۃ

یعنی ایک فرقہ سنت والتفاق کا ایسا ہے جو علۃ فاعلیۃ کا تو انکار نہیں کرتا البتہ وجود عالم کے لیے غایۃ مقصودہ کا انکار کرتے ہیں فان عنوا بہا الخ اگر ان لوگوں کی مراد انکار غایۃ سے علۃ غائیہ اور غرض کا انکار کرنا ہے تو پھر یہ حق ہے اور صحیح والا اگر صرف علۃ غائیہ کا نہیں بلکہ انکار مصلحۃ اور حکمۃ مراد ہے تو فکما تری یعنی پھر یہ انکار باطل ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ فائدہ جو مرتب علی الفعل ہوتا ہے اگر فعل صرف اسی فائدہ کے تحصیل کی خاطر ہو اور فاعل اپنے فعل کو صرف اسی فائدہ کے حاصل کرنے کے لئے وسیلہ اور ذریعہ بنائے جیسے جلوس علی السریر لصنع السریر تو اس کو علۃ غائیۃ اور علۃ باعثۃ کہتے ہیں اور اگر فعل اس فائدہ کی خاطر تو نہ تھا لیکن اس فعل پر وہ فائدہ مترتب ہو گیا ہے اس کو حکمۃ و مصلحۃ کہتے ہیں جیسے کوئی شخص درخت بغرض تحصیل ثمر لگاتا ہے لیکن ظل اور سایہ حاصل کرنیکا فائدہ بھی اس پر مترتب ہوتا ہے۔ تو تحصیل ثمر غایۃ اور غرض ہوگی ظل وسایہ کا فائدہ مصلحۃ اور منفعۃ کہلائے گا۔ پھر یہ کہ علۃ غائیہ جو کہ علۃ باعثۃ بھی ہوتی ہے وہ درحقیقت فاعل کے لئے تتمیم وتکمیل فاعلیۃ کا سبب بنتی ہے اور بسا اوقات فاعل اس فعل کے کرنے میں عند البعض غیر مختار ہوتا ہے۔ بلکہ بلا اختیار وہ کرتا ہے۔ جیسے کہ افعال طبعیہ جو طبیعۃ سے صادر ہوتے ہیں تو ان میں طبیعۃ کو کوئی اختیار نہیں ہوتا اور ان افعال کے ساتھ کمال طبعی وابستہ ہوتا ہے اگر اسی قسم کی علۃ غائیہ کا انکار ان کی

مراد ہو تو پھر حق ہے کیونکہ وجود عالم کا فاعل صرف اللہ تعالےٰ ہے جو فاعل بالاختیار ہے اور اس کے اندر فاعلیۃ
کاملہ ہے کسی غرض غایۃ کی محتاج تکمیل نہیں اگر یہ لوگ وجود عالم کے لیے مصالح حکم کا انکار کرتے ہیں تو یہ باطل ہے کیونکہ
اللہ تعالےٰ کے افعال سے فوائد اور مصالح کثیرہ ہیں جن پر نظام عالم کی مدار اور بنیاد ہے اور عباد کے منافع کثیرہ ان سے
وابستہ ہیں جیسا کہ صدر الشریعۃ نے توضیح میں لکھا ہے کہ اللہ تعالےٰ کے افعال مصالح عباد کے ساتھ ہمارے
نزدیک معلل ہیں اور جو شخص اس کا انکار کرتا وہ ابعد عن الحق ہے فان بعثۃ الانبیاء علیہم السلام
لابتلاء الخلق واظہار المعجزات لتصدیق الانبیاء علیہم السلام فمن انکر
التعلیل المذکور فقد انکر النبوۃ والحق ان الاشیاء الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے
سوال یہ کہ جو لوگ بخت واتفاق کا انکار کرتے ہیں وہ بھی بعض امور میں تو بخت واتفاق کا اقرار واعتراف
کرتے ہیں جیسے کسی کو عند حفر البیر خزانہ مل جائے تو کہا جاتا ہے کہ وجدان خزینہ بخت واتفاق ہے پھر انکار
کا کیا معنی ہے تو والحق سے اس کا جواب دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اشیاء کبھی متوقف ومترتب الحصول
بنسبتہ ایک شئی کے نہیں ہوتی کیونکہ ان کا حصول اس شئی کے ساتھ واجب نہیں ہوتا اگرچہ وہ اپنے
حقیقی اسباب کی بنسبت واجبۃ الحصول ہوتی ہیں اگر وہ اسی چیز پر مترتب ہو کر حاصل ہو جس کی بنسبت
واجبۃ الحصول نہ تھی تو اس کو حاصل بالبخت والاتفاق کہا جاتا ہے جیسے وجدان خزینہ عند حفر البیر اور اس
بخت واتفاق کا قول کرنا اسباب حقیقیہ کے انکار کرنے کے معنی میں نہیں ہے اور یہ حضرات اس بخت
واتفاق کو باطل کہتے ہیں جس کی بنیاد سبب حقیقی کا انکار کرنا تھا۔ توضیح اس جواب کی یہ ہے کہ ایک چیز کا
حصول بنسبت دوسری چیز سے ہونے کی مختلف صورتیں ہیں ایک یہ کہ ایک چیز کا حصول دوسری چیز پر
متوقف بایں معنی ہوتا ہے، کہ وہ اس سے دائما حاصل ہوتی رہتی ہے اور کبھی متخلف نہیں ہوتی۔ جیسے
حصول نہار عند طلوع الشمس دوسری صورت یہ کہ ایک چیز کا حصول دوسری چیز سے دائمی تو نہیں ہوتا البتہ
اکثری طور پر ہوتا ہے یعنی اس پر بالکثرۃ مترتب ہوتی رہتی ہے اگرچہ دائما نہ سہی یعنی اس صورت میں تخلف
فی اقل الاوقات ہوگا۔ جیسے حصول ربح بسبب التجارۃ یہ دونوں صورتیں بخت اتفاق میں نہیں ہیں کیونکہ
ان صورتوں میں حصول شئی من الشئی غیر متوقع نہیں ہے تیسری صورت یہ ہے کہ ایک چیز کا حصول دوسری چیز
سے نہ علی سبیل الدوام ہے اور نہ فی اکثر الاوقات بلکہ فی اقل الاوقات ہے جیسے وجدان خزینہ عند حفر البیر یہ
صورت بخت واتفاق کہلاتی ہے اور یہ صحیح ہے اس بخت واتفاق کا معنی سبب حقیقی کا انکار کرنا نہیں ہے
جو کہ باطل تھا۔ لفظ اتفاق بلنسبت بخت کے عام ہے بخت اس وقت استعمال کیا جائے گا جب کہ
اس پر کوئی معتد بہ نتیجہ متفرع ہو اگر یہ نتیجہ از قسم خیر ہے تو بخت سعید اگر از قسم شر ہے تو بخت شقی کہا جائے گا

اور لفظ اتفاق عام ہے معتد بہ یا غیر معتد بہ ہر قسم کے نتیجہ متفرعہ کے لئے لفظ اتفاق استعمال ہو سکتا ہے اعلم
ان فی البخت اربعة مذاهب الاول مذهب من انكر ان يكون للبخت و
الاتفاق معنىً والثانی انه سبب الٰهی يرتفع من ان يناله العقول حتی ان
منهم من اتخذ باسمه صنما يعبد والثالث انه صدور شئ بلاسبب والرابع
كون الشئ مقيسا الی شئ لايكون الاول دائميا ولا اكثريا بالقياس
اليه لكونه غير واجب الحصول معه وان كان واجب الحصول بالقياس الی
علته التامة هذا هو الحق وما سواه باطل قوله مقدمة اعلم اوّلاً ان التا فی
المقدمة اما للنقل من الوصفية الی الاسمية او لاعتبار موصوفها مؤنثا
ای الامور المقدمة ثانیا یہ کہ مقدمہ مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے اور ان امور کا نام ہے جو مقاصد
سے پہلے لائے جاتے ہیں لہذا اظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ مقدمہ بفتح الدال ہو لیکن زمخشری نے فائق میں
اور سکاکی نے اساس میں تصریح کی ہے کہ مقدمہ بفتح الدال خلف من القول ای باطلٌ لہذا لفظ مقدِمہ بکسر الدال
صحیح قرار پاتا ہے لیکن صحۃ معنی کے لئے تکلف کیا جاتا ہے کہ یہ ماخوذ ہے قدّم سے جو بمعنی تقدم ہے۔ لہذا
مقدمۃ بمعنی متقدمۃ ہو جائے گا اور معنی وہی ہوگا کہ وہ امور جو مقاصد سے پہلے آنے والے ہیں۔ مقدمہ دو معنی پر
اطلاق ہوتا ہے ایک مقدمۃ العلم جس کا مفہوم پیش کیا جاتا ہے ما يتوقف عليه الشروع فی العلم
اور اس کی تفسیر امور ثلاثہ کے ساتھ کی جاتی ہے (۱) تصور العلم برسمہ (۲) تصدیق بموضوعہ (۳) تصدیق بغایتہ
اس پر اعتراض مشہور واقع ہوتا ہے کہ توقف کا معنی ہے لولا الموقوف عليه لامتنع الموقوف اور
امور ثلثہ مذکورہ کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے کیونکہ توقف بمعنی لولاہ لامتنع کا مصداق تصور العلم بوجہ ما ہے
لامتناع طلب المجهول المطلق وتصديق بفائدة ما لان الشروع فعلٌ اختیاری
وكل فعل اختياری مسبوق بالتصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما لئلا يلزم
التوجه الی المجهول المطلق ولئلا يصير الطلب عبثا بلا فائدة وتوقف الشروع علی
التصديق بالموضوع وعلی التصديق بغايته الاصلية والتصور برسمه ممنوعٌ
تو شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا وهی ما يتوقف عليه الشروع علی وجه البصيرة
الكاملة یعنی شروع مطلق ان امور پر موقوف نہیں بلکہ شروع مقید بقید البصیرۃ الکاملہ ان پر موقوف ہے
یعنی بصیرۃ کاملہ ان امور مخصوصہ کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی اور ان امور کی تفسیر کرتے ہوئے کہا اعنی
تصور العلم بوجه ما والتصديق بموضوعه وغايته وهی مقدمة العلم اس تغیر پر یہ

اعتراض واقع ہوتا ہے کہ شارح نے تعیین مصداق میں اختلاط کر دیا ہے کیونکہ تصور بوجہ ما تو شروع مطلق کا موقوف علیہ ہے اور باقی دو شروع علی وجہ البصیرۃ کے لہٰذا تصور بوجہ ما کی بجائے تصور برسمہ کہنا چاہیے تھا۔ فاجاب البعض بان مقصود الشارح التنبیہ علی ان المعنی الثانی ای ما یتوقف علیہ الشروع علی وجہ البصیرۃ اخص مطلقا من المعنی الاول ای الشروع مطلقا لان التصور برسمہ یلزم منہ التصور بوجہ ما ولا ینعکس فکلما یتحقق الشروع علی وجہ البصیرۃ یتحقق الشروع مطلقا ولا عکس لہٰذا اشارہ کیا کہ شروع علی وجہ البصیرۃ کے شرائط کا تحقق شروع مطلق کے شرائط کو مستلزم ہے ولا عکس اور بعض حضرات نے یہ کہا کہ الاول ای التصور بوجہ ما شرط لجواز الشروع اذ لا یجوز الشروع فی المجهول المطلق والتصدیق بغایتہ شرط للبصیرۃ اذا التصدیق بفائدۃ ما لا یفید البصیرۃ بل التصدیق بفائدتہ الاصلیۃ المترتبۃ علیہ یفید البصیرۃ والتصدیق بموضوعہ شرط لکمال البصیرۃ اذ تمایز العلوم بحسب تمایز الموضوعات فعلی جملۃ ہذہ الامور یصدق انہا ما یتوقف علیہا الشروع علی وجہ البصیرۃ الکاملۃ وان کان البعض شرطاً لجواز الشروع والبعض الآخر شرطا للبصیرۃ وکمالہ وقال البعض الآخر مراد الشارح بالتصور بوجہ ما ہو التصور برسمہ ای بالخاصۃ المختصۃ بالعلم لا التصور بالوجہ مطلقا سواء کان بالوجہ الاعم او الاخص فیکون بوجہ ما بمعنی رسم ما اشار بہذہ العبارۃ الی انہ لا تخصیص برسم معین بل الضروری ہو التصور برسمہ ای رسم کان اعتراض مشہور کا جواب ثانی یہ بھی دیا جاتا ہے کہ ما یتوقف علیہ الشروع میں توقف بمعنی لولاہ لامتنع کے نہیں ہے بلکہ بمعنی علاقہ مصحح لدخول الفا ہے یعنی وجد ہذہ الامور فوجد الشروع اور اس میں یہ معتبر نہیں ہے کہ اگر یہ امور نہ ہوں تو شروع نہیں ہو سکتا بلکہ اور امور سے بھی شروع ممکن تھا لیکن ان امور مخصوصہ کو اس لئے اختیار کیا گیا ہے کہ شروع ہونے کے لئے یہ بھی ایک طریق ہے اگر اور طریق سے شروع بھی ہو تو اس کی نفی نہیں ہے وامّا مقدمۃ الکتاب یہ مقدمہ کا دوسرا معنی ہے جو مقدمۃ العلم کے بالمقابل ہے درحقیقت علامہ تفتازانیؒ نے لفظ مقدمہ کو ان دو معانی میں مشترک لفظی قرار دیا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے المقدمۃ فی الامور الثلثہ اور یہ امور ثلثہ تو بعینہا مقدمہ علم بمعنی ما یتوقف علیہ الشروع ہیں تو المقدمۃ فی المقدمۃ ہو جائے گا تو ظرفیۃ الشئ لنفسہ لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے۔ اس ضرورت کے پیش نظر علامہ تفتازانی نے کہا مقدمہ کے دو معنی ہیں ایک مقدمۃ الکتاب اور دوسرا مقدمۃ العلم اب قول مذکورہ کا معنی یہ ہوگا مقدمۃ الکتاب

فی بیان مقدمۃ العلم تو ظرفیۃ الشئ لنفسہ لازم نہیں آئے گی قاضی مبارک علامہ تفتازانی کی تبعیت اختیار کرتے ہوئے مقدمہ کو مشترک بین المعنیین قرار دے رہا ہے لیکن میر سید نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ لاحاجۃ الی تجدید اصطلاح لا یوجد فی کتب القوم بل یکفی لتصحیح الظرفیۃ القول بالمجاز یعنی ان المقدمۃ حقیقۃٌ فی الامور الثلثہ ولکنھا یطلق علی مُبیّنھا بالمجاز فصحت الظرفیۃ من دون ارتکاب الاشتراک اللفظی و المجاز اولی من الاشتراک قولہ فمایذکر من الکلام یعنی مقدمہ کتاب وہ کلام ہے جو قبل المقاصد ذکر کی جاتی ہے جس کے ساتھ مقاصد کو ارتباط ہوتا ہے اور نہم مقاصد میں نافع ہوتی ہے چونکہ مقدمۃ کتاب کتاب کا حصہ اور جزء ہے لہٰذا جو احتمال مصداق کتاب میں ہوں گے وہی مقدمہ میں ہوں گے وھی محتملۃ لما یحتملہ الکتاب الخ اس کے تحت احتمالات ثلثہ پیش کئے (۱) الالفاظ الدالۃ فقط (۲) المعانی فقط (۳) مجموعہ الفاظ و معانی قولہ احتمال النقوش یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال کہ کتاب کا اطلاق تو نقوش پر ہوتا ہے جیسے اشتریت الکتاب تو اب احتمالات سات ہو جاتے ہیں ثلثۃ احادیۃ نقوش ۔ الفاظ ۔ معانی و ثلثۃ ثنائیۃ ۔ النقوش والالفاظ ۔ النقوش والمعانی ۔ الالفاظ والمعانی اور ساتواں مجموعہ ثلاث تو شارح نے صرف ثلثہ میں کیوں محصور کر دیا ہے جواب یہ کہ نقوش چونکہ مقصود بالتدوین والتالیف نہیں ہوتے اسلئے احتمال نقوش خواہ منفردۃً ہو یا غیر منفردۃ یعنی مجتمعۃ مع الغیر ساقط عن الاعتبار اس لئے احتمال اول ۔ رابع ۔ خامس ۔ اور سابع ساقط ہو جائیں گے احتمالات صحیحہ صرف تین ہیں جو شارح نے پیش کر دیئے ہیں قولہ وتخصیص مقدمۃ الکتاب بالالفاظ بعض حضرات نے مقدمۃ الکتاب کی تخصیص صرف الفاظ کے ساتھ کی ہے کیونکہ مقدمۃ الکتاب کی تعریف میں لفظ مایذکر من الکلام تخصیص مذکور کا متقاضی ہے کیونکہ کلام مایتکلم بہ کے معنی میں ہے جو کہ مختص بالالفاظ ہے اور اسی طرح ذکر جو مایذکر کا مفہوم ہے وہ بھی حقیقۃً صفۃ الفاظ ہے نہ معانی کی لہٰذا مقدمۃ الکتاب صرف الفاظ کو کہا جائیگا نہ معانی کو اور نہ الفاظ و معانی کے مجموعہ کو اور مقدمۃ العلم چونکہ مقدمۃ الکتاب کا مقابل و مغایر ہے لہٰذا مقدمۃ العلم کی تخصیص صرف معانی کے ساتھ ہوگی ۔ اعتبارًا للمقابلۃ فان مقدمۃ الکتاب ھی المبین بالکسر ومقدمۃ العلم ھی المبیَّن بالفتح فلما کان مقدمۃ الکتاب الالفاظ وحدھا کان مقدمۃ العلم المعانی وحدھا لان الالفاظ مُبیِّنۃٌ والمعانی مبیَّنۃٌ بھا شارح نے لیس بشیئ کہہ کر اس تخصیص کو رد کر دیا حاصل اس کا یہ ہے کہ ذکر کے ساتھ جیسے الفاظ موصوف ہوتے ہیں اسی طرح معانی بھی موصوف ہوتے ہیں ۔ غایۃ الامر یہ کہ الفاظ کی صفۃ بالذات ہے اور معانی کی بالعرض اور یہاں لفظ ذکر سے مراد عام ہے خواہ بالذات ہو یا بالعرض مذکور ہو اور اسی طرح کلام کا اطلاق جیسے لفظی پر آتا ہے اسی طرح نفسی پر بھی آتا ہے ۔ اور کلام نفسی تو معانی کو ہی کہا جاتا ہے ۔ لہٰذا یہ الفاظ موجب تخصیص بالالفاظ نہیں ہو سکتے ۔ جیسے کہ

لفظ ارتباط اور نفع جو مقدمۃ الکتاب کی تفسیر میں مذکور ہیں بالذات معانی کی صفۃ ہیں کیا ان الفاظ کیوجہ سے مقدمۃ الکتاب کی تخصیص بالمعانی کرنا صحیح ہوگا۔ بلکہ جس طرح ذکر وکلام سے عام مراد تھی اسی طرح ارتباط اور نفع سے بھی مراد عام ہوگی خواہ بالذات ہو جیسے معانی ہیں خواہ بالعرض ہو جیسے الفاظ ہیں ان الفاظ سے مراد عام ہے جو کہ احتمالات ثلثہ پر صادق آسکتی ہے۔ لہذا تخصیص کی کوئی وجہ نہیں ہے قولہ فالتغایر بینہما بحسب المفہوم فقط علی الاحتمال الثانی یعنی مقدمۃ الکتاب باحتمال ثانی یعنی احتمال معانی فقط مقدمۃ العلم کے ساتھ متغایر بالذات نہیں ہے بلکہ صرف متغایر بحسب المفہوم ہے کیونکہ اس صورت میں مقدمۃ الکتاب صرف معانی ہیں امور ثلثہ کے جو کہ از قبیلہ معلوم ہیں اور مقدمۃ العلم ان امور ثلثہ معلومہ کا علم ہے کیونکہ تصور اور تصدیق جو مقدمۃ العلم میں معتبر ہیں یہ از قبیلہ علم ہیں علم اور معلوم متحد بحسب الذات ہوتے ہیں اور متغایر بحسب الاعتبار یہاں بھی ایسے ہی ہوگا کہ معانی امور ثلثہ من حیث ہی ہی جو بدرجہ معلوم ہیں مقدمۃ الکتاب ہوں گے اور من حیث القیام بالذہن جو بدرجہ علم ہیں یہ مقدمۃ العلم ہوں گے۔ لہذا ان کے درمیان تغایر صرف باعتبار المفہوم ہوگا۔ لا بحسب الذات لیکن یہ واضح رہے کہ یہ اتحاد صرف اس وقت ہے جب علم کا معنی صورۃ حاصلہ متحدہ مع المعلوم ہو اور تصوّر و تصدیق دونوں اس علم بالمعنی المذکور کے اقسام ہوں اگر علم بمعنی الصورۃ نہ ہو بلکہ بمعنی الحالۃ الادراکیہ ہو جو کہ اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہے یا علم بمعنی الصورۃ تو ہو لیکن یہ صورۃ اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہ ہو جیسے حصول الاشیاء باشباحہا وامثالہا کی صورت میں تو اس وقت اتحاد بحسب الذات نہیں ہوسکتا کیونکہ اتحاد بین المقدمتین کی بنا اتحاد العلم والمعلوم پر تھی جب مبنی نہ رہا تو بنا بھی ختم ہو جائے گی۔ یا علم تو بمعنی الصورۃ المتحدہ ہو لیکن تصدیق قسم علم نہ ہو بلکہ بمعنی الاذعان ہو کر لاحق بالعلم ہو تو پھر بھی اتحاد بالذات بین المقدمتین نہیں ہوسکتا کیونکہ تصدیق جب علم نہ رہی تو اتحاد مع المعلوم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوسکتا۔ تو اس صورت میں جو مقدمۃ العلم میں تصدیق بالغایۃ و بالموضوع معتبر ہے وہ اتحاد مع المعلوم اختیار نہیں کر سکے گی اور صرف تصور برسمہ میں اتحاد ہوگا اور المرکب من المتحد وغیر المتحد غیر متحد تو ان تمام صورتوں میں تغایر بین المقدمتین صرف بحسب المفہوم نہیں بلکہ بحسب الذات بھی ہوگا۔ اس صورت میں ایک سوال واقع ہوتا ہے وہ یہ کہ اتحاد بین العلم والمعلوم کی صورت میں بھی اتحاد بین المقدمتین صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ مقدمہ باحتمال ثانی معانی من حیث انہا مدلولۃ بالفاظ مخصوصۃ کا نام ہے اور معلوم تو معانی من حیث ہی ہی کا نام ہے نہ من حیث انہا مدلولۃ کا لہذا جو معلوم ہو کر متحد مع العلم ہے وہ مقدمۃ الکتاب کا مصداق نہیں اور جو مصداق ہے۔ وہ از قبیلہ معلوم نہیں ہے تو پھر اتحاد کیسے صحیح ہوسکتا ہے جواب یہ کہ حیثیت ماخوذہ مع المعانی فی مقدمۃ الکتاب یہ جز من المعانی نہیں ہے اور معتبر فی المعنون والمقصود نہیں بلکہ صرف معتبر فی العنوان والتعبیر ہے۔ لہذا ایسی حیثیت کیوجہ سے یہ خارج از معلوم نہیں قرار دیئے جاسکتے بلکہ مع ہذہ الحیثیۃ ایضًا متحدۃٌ مع المعانی من حیث ہی ہی وہی متحدۃٌ مع مقدمۃ العلم علی

هذا التقدير ايضاً فالاتحاد بين المقدمتين بناءً على اتحاد العلم والمعلوم صحيح
اور مقدمۃ الکتاب کے باقی دو احتمالوں میں تغایر بحسب المفہوم کے علاوہ بحسب الذات بھی ہوگا کیونکہ الفاظ از قبیلہ
معلوم نہیں لہذا ان کا اتحاد بالعلم نہیں ہوسکتا ۔ والاولی ان یعد مباحث الالفاظ یعنی مباحث الفاظ
کہ لفظ دال مفرد و مرکب ہے پھر اقسام دلالۃ لفظیہ اور انکی تفصیل یہ سب مباحث الفاظ ہیں جو زیادۃ بصیرۃ کا سبب
ہیں بیان شرف العلوم شرافۃ العلم اما بعموم موضوعه كالالٰهي او بقوة الدلائل بان تكون
يقينية كالرياضي او بشرافة الغرض كالعلوم الشرعية او بشرف الموضوع
كعلم الكلام لان موضوعه ذات الواجب تعالىٰ وصفاته ومرتبته اي
بيان مرتبة العلم في التحصيل بالتقديم والتاخير بالقياس الى علوم اخرىٰ
بان يكون احد العلمين موقوفاً عليه للآخر كالمنطق للحكمة والنحو للفقه
وغيرها فلابد في التعليم من تقديم الموقوف عليه اور یہ تمام امور چونکہ بصیرۃ کاملہ کے
مفید ہیں اس لئے بہتر ہے کہ یہ تمام امور مندرج فی المقدمہ ہوں في هذا اشارة الى ما صرح به السيد
السند في حواشي المطالع من انه لا برهان على حصر مقدمة العلم في الامور
الثلاثة بل كل من اطلع على امر اخر فله ان يضمه اليها وقال السيد
السند ايضا الاولىٰ والاحسن في التعليم ان يجعل من مقدمة العلم
اموراً تسعةً وهي هذه الستة المذكورة في الشرح مع الثلثة الأُخر
وهي بيان واضعه وبيان وجه تسميته باسمه والاشارة الى مباحثها
اجمالاً لان كل ذٰلك يفيد البصيرة وقال الخير ابادي ان تلك المباحث
ايضاً طائفة من الكلام تذكر امام المقصود لارتباطه بها لنفعها فيه
فهي من مقدمة الكتاب وان لم تكن مما يتوقف عليه الشروع
قوله العلم التصور زاد لفظ التصور یہ جواب ہے اس سوال کا کہ العلم معرَّف ہے ۔
اور الحاضر عند المدرک اس مطلق علم کی تعریف ہے جو کہ حصولی اور حضوری دونو کو شامل ہے تو التصور کا فاصلہ بین المعرَّف
وتعریفہ فضول اور بیکار ہے اور ایسا فاصلہ جس کو کوئی دخل فی التعریف نہ ہو لانا صحیح نہیں ہے تو شارح نے زاد لفظ التصور
سے اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ یہ فاصلہ فضول نہیں ہے بلکہ ایک فائدہ کے پیش نظر ہے لہذا اس کو فضول
قرار دے کر غیر صحیح کہنا درست نہیں ہے اور فائدہ پیش کرتے ہوئے کہا اما تنبيهاً على الترادف اور
اس ترادف کے پیش کرنے کی دو توجیہیں کی جاتی ہیں ۔ ایک یہ کہ العلم سے مراد علم حصولی ہے اور الحاضر عند المدرک

یہ مطلق علم کی تعریف ہے جو مفہوم فی ضمن الخاص ای العلم الحصولی ہے یعنی ضمیر ہو کا مرجع العلم المطلق ہے جو کہ مفہوم فی ضمن الخاص
ہے یعنی فی ضمن العلم الحصولی جو کہ لفظ العلم سے مراد لیا گیا ہے تو اس صورت میں لفظ التصور سے تنبیہ ہو جائے گی علی الترادف
بین التصور والعلم المراد ھہنا اور یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ الحاضر عند المدرک خود علم حصولی کی تعریف ہے جو کہ لفظ العلم سے
مراد ہے لیکن یہ تعریف لفظی والتعریف اللفظی یجوز بالاعم تو اس صورت میں التصور کا لفظ العلم المراد والمعرف کا مرادف ہو
جائے گا. دوسری توجیہہ ترادف یہ ہے کہ العلم سے مراد مطلق علم ہے جو حصولی و حضوری دونو کو شامل ہے اور
الحاضر عند المدرک اس مطلق علم کی تعریف ہے جو یہاں مراد ہے اور لفظ التصور کی زیادتی تنبیہ علی الترادف کی خاطر
ہے یعنی تصور مرادف ہے مطلق علم کا جو کہ حصولی و حضوری دونو کو شامل ہے تو اس صورت میں لفظ التصور میں تصرف
کرنا پڑے گا. وہ یہ کہ الصورة الحاصلہ میں جو کہ تعریف تصور ہے الصورة سے مراد صرف صورة ذہنیہ نہیں جو موجود
ذہنی کہلاتی ہے بلکہ صورت کا اطلاق موجود ذہنی کے علاوہ خود نفس شئی پر بھی ہوتا ہے بعلاقہ حضور علمی اور الحاصلہ
بمعنی الحاضرہ ہے. لان الحصول والحضور یستعملان بمعنیً واحدٍ کما قال المحقق
الهروی فی حاشیہ علی شرح التهذیب الجلالی فی اول بحث العلم ان
الصورة لا یختص بالموجود الذهنی کما یتوهم من قولهم الاشیاء فی
الخارج تسمی بالاعیان وفی الذهن بالصور بل الصورة تطلق علی الشئی
نفسه باعتبار الحضور العلمی ایضًا ای کما ان حضور الصورة عند
العقل یفید العلم والانکشاف کذلک حضور الشئی بنفسه عند
العقل ایضًا یفید العلم والانکشاف لکن الاول فی الحصولی والثانی فی
الحضوری فالصورة والشئی تشترکان فی ان حضورهما عند العقل یفید
الانکشاف المطلق وان کان حصولیا فی احدهما وحضوریا فی الاخری
ولفظ الحصول یستعمل بمعنی الحضور فالحصول والحضور کالمترادفین
اور اس تنبیہ کے ساتھ ایک غلط فہمی کا ازالہ ہو جائے گا. وہ یہ کہ لفظ التصور قد یستعمل بمعنی العلم المطلق تو اس سے متعلم
پریشانی میں مبتلا ہو جاتا کہ التصور جو علم حصولی کا ہم معنی ہے وہ علم مطلق کے معنی میں کیسے استعمال ہو رہا ہے تو اس
تنبیہ سے غلط فہمی کا ازالہ ہوا تاکہ متعلم اس قسم کے اطلاق و استعمال سے پریشان نہ ہو اوعلی ان المقسم
بالحقیقة علم حصولی یہ لفظ التصور کی زیادتی کا فائدہ ثانیہ پیش کر رہا ہے. اور اس کی بنا اس پر ہے
کہ العلم سے مراد مطلق علم ہو جو کہ حضوری اور حصولی دونو کو شامل ہے اور الحاضر عند المدرک بھی اسی مطلق علم کی تعریف
ہے اور لفظ التصور سے مراد الصورة الحاصلہ ہے جو علم حصولی کی تعریف ہے اور علم حصولی کے ساتھ مختص ہے.

تو پھر اس پر تنبیہ کرنی ہے کہ اگرچہ ذکر تو العلم المطلق کا ہے اور الحاضر عند المدرک تعریف بھی اسی کی ہے لیکن تصور
وتصدیق کے لئے مقسم حقیقی مطلق علم نہیں جس کی تعریف کی گئی ہے بلکہ صرف علم حصولی ہے جو ہم معنی ہے التصور کا
لئلا ینتقض حصر المقسم فی الاقسام کعلم المجردات بانفسہا وعلم
الواجب تعالیٰ یہ دونوں علم حضوری کی مثالیں ہیں جو تصور و تصدیق کی طرف منقسم نہیں ہوتے لفظ تصور
کے ساتھ اس قسم کے علم حضوری کو خارج عن المقسم کرنا مقصود ہے لان التصور عبارة عن حصول
الصورة والتصدیق یستدعی ذلک فیتنافیان للعلم الحضوری قوله وقد
یخص المقسم بالعلم الحصولی الحادث یعنی مقسم کو صرف حصولی کی قید کے ساتھ نہیں
بلکہ حصولی اور حادث ان دونوں قیود کے ساتھ مقید اور مخصوص کیا جاتا ہے تاکہ مقسم سے علم حضوری بھی خارج
ہو جائے اور اسی طرح علم قدیم خواہ حصولی ہی کیوں نہ ہو خارج از مقسم ہو جائے نظرا الی اختصاص
التصور والتصدیق بالبدیهی والنظری یہ تقیید بالقیدین المذکورین کی علت اور وجہ کی طرف
اشارہ ہے جس کی توضیح یہ ہے جو حضرات مقسم کو حصولی وحادث کے ساتھ مختص کرتے ہیں وہ علت تخصیص کے
بارے میں مختلف ہیں بعض حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ علت تخصیص انقسام العلم الی التصور والتصدیق ہے کیونکہ
تصور اور تصدیق یہ دونوں اقسام نہ علم حضوری میں ملتے ہیں اور نہ قدیم میں کیونکہ تصور کا معنی ہے حصول صورة الشئی
فی العقل اور تصدیق کے اندر بھی تصوّر کا ہونا ضروری ہے خواہ شطرًا ہو کما هو عند الرازیؒ یا شرطًا ہو کما هو عند الحکماؒ
حصول الصورة جو مفہوم تصوّر ہے اس کا منافی للعلم الحضوری ہونا بالکل ظاہر ہے اور چونکہ لفظ حصول کا متبادر معنی
حدوث ہے اس لئے قدیم بھی اس کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا لان الحدوث ینافی القدم
واختاره شارح المطالع لیکن قاضی مبارک نے اس وجہ تخصیص کی طرف التفات نہیں کی کیونکہ حصول کا
بمعنی الحدوث ہونا غیر متحقق بعض حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ علت تخصیص انقسام التصور والتصدیق الی البدیهی والنظری ہے
اور ان کے نزدیک تصور و تصدیق کی طرف منقسم ہونا تخصیص بالحادث کو تقاضا نہیں کرتا بلکہ تصور وتصدیق
حصولی قدیم میں موجود ہے کما سیاتی البتہ بدیہی ونظری کی طرف منقسم ہونا یہ تخصیص بالحادث کو ضرور تقاضا
کرتا ہے یہی ہے مختار دوّانی کا اور قاضی مبارک ادھر ہی اشارہ کر رہا ہے بقوله نظرًا الی اختصاص الخ
جس کا حاصل یہ ہے کہ تصور اور تصدیق چونکہ منقسم ہیں بدیہی ونظری کی طرف اور ان کے ساتھ مختص ہیں
اور بدیہی ونظری کے ساتھ نہ تو علم حضوری متصف ہو سکتا ہے اور نہ علم قدیم لہذا اسی تقسیم کی وجہ سے مقسم
مقید بقید حصولی وحادث ہوگا کیونکہ نظری مایترتب علی النظر کو کہا جاتا ہے اور نظر کا معنی ہے ترتیب امور
معلومۃ اور یہ ترتیب امور ارتسام اور حصول فی العقل کو تقاضا کرتی ہے کیونکہ جو امور مرتسمہ فی العقل ہوتے ہیں

ان ہی میں ترتیب جاری ہوتی ہے نہ اعیان خارجیہ میں، ارتسام وحصول منافی ہے حضوریہ کے لہذا علم حضوری
تو متصف بالنظریۃ نہیں ہو سکتا پھر چونکہ ترتیب الامور ایک فعل اختیاری ہے اور ہر فعل اختیاری مسبوق بالاختیار
والارادہ ہونے کی وجہ سے حادث ہوتا ہے لہذا خود نظر جس کا مفہوم ترتیب الامور ہے حادث ہوگی اور جو
علم موقوف علی النظر الحادث ہے وہ بھی حادث ہوگا لہذا علم قدیم اس کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا لان الحدوث ینافی
القدم جب حضوری اور قدیم متصف بالنظریۃ نہ ہو سکے تو متصف بالبداہۃ بھی نہیں ہونگے کیونکہ بداہۃ ونظریۃ میں یا تو تقابل
تضاد ہے یا تقابل عدم وملکہ نظریۃ چونکہ ایک امر وجودی ہے جس کا مفہوم المتوقف علی النظر ہے اگر اسی طرح بداہۃ بھی
امر وجودی اور اسکا مفہوم الحاصل باحدی الطرق الخمسۃ المشہورۃ ہو یعنی الحاصل بالاولیۃ[1] او بالتواتر[2] او بالحس[3] او بالتجربۃ[4] او بالحدس[5]
تو اسکو تقابل تضاد ہوگا کیونکہ جو تقابل بین الوجودیین ہو اگر ان کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف ہو تو تضایف کہلاتا
ہے کالابوۃ والنبوۃ اگر ان کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف نہ ہو تو تضاد کہلاتا ہے کالحرارۃ والبرودۃ بداہۃ ونظریۃ
کا مفہوم بصورت وجودیین ہونے کے ایک دوسرے پر موقوف نہیں ہے۔ اس لئے تضایف تو نہیں ہو سکتا۔
بلکہ تضاد ہوگا۔ اور تقابل بین العدمی والوجودی میں اگر عدمی صلاحیت واستعداد وجودی کی رکھتا ہے
تو تقابل عدم وملکہ ہوگا جیسے اعمی اور بصیر اگر عدمی صلاحیت وجودی کی نہ رکھے تو ایجاب وسلب کہلاتا
ہے جیسے انسان اور لاانسان اگر بدیہی عدمی ہے اس کو نظریہ کے ساتھ تقابل ایجاب وسلب نہیں ہو سکتا کیونکہ متقابلین
بالایجاب والسلب ایک دوسرے کی نقیض ہوتے ہیں اور ارتفاع نقیضین محال ہے جیسے اجتماع نقیضین حالانکہ
بداہۃ ونظریۃ کا ارتفاع محال نہیں ہے کیونکہ اگر یہ صفت معلوم ہیں تو علم نہ بدیہی ہوگا نہ نظری اگر صفۃ علم ہیں تو معلوم نہ
بدیہی ہوگا نہ نظری تو معلوم ہوا کہ ان کے درمیان تقابل ایجاب وسلب نہیں بلکہ عدم وملکہ ہے اور بداہۃ کی تعریف ہوگی
عدم النظریۃ عما من شانہ ان یکون نظریا چونکہ حضوری اور قدیم کی شان نظری ہونا نہیں ہے
اس لئے بداہۃ کے ساتھ بھی متصف نہیں ہوں گے اور اگر ان کے درمیان تقابل تضاد ہے تو پھر احد المتضادین کے
ساتھ ایک محل اس وقت متصف ہو سکتا ہے جب دوسرا متضاد علی سبیل التعاقب اسی محل پر وارد ہو سکے لان
امکان التوارد والتعاقب من شرط الضدیۃ کالحرارۃ والبرودۃ تتعاقبان وتتواردان
علی الماء اب چونکہ نظریہ حضوری اور قدیم پر وارد نہیں ہو سکتی اس لئے بداہۃ بھی نہیں آئے گی کیونکہ حضوری اور قدیم
اگر بداہۃ کے ساتھ متصف ہو تو علی سبیل التعاقب نظریۃ اسی پر آسکے یعنی جب بداہۃ زائل ہو تو نظریۃ آجاتے جیسے بعد
زوال الحرارۃ برودۃ آجاتی ہے حالانکہ بداہۃ ونظریۃ میں ایسے نہیں ہے۔ جب حضوری اور قدیم متصف نہ ہو سکا تو اب ان
کے ساتھ متصف ہونیوالا صرف حصولی حادث ہوگا ھذا ھو المطلوب قولہ والحق ان علم المجردات
جن حضرات نے تصور اور تصدیق کی طرف منقسم ہونے والے علم کو مقید بالقیدین الحصولی والحادث کیا تھا یہاں سے
ان پر رد کرنا مقصود ہے اساس کی مدار مقدمات اربعہ پر ہے ایک یہ کہ مجردات کو ان اشیاء کا علم حاصل ہے جو انکی
ذات وصفات کا غیر ہیں ان المجردات عالمۃ بغیر ذاتھا وصفاتھا لان العلم من
خواص المجردات ولان انکشاف ما ھو غیر ذاتھا وصفاتھا عندھا ممکنۃ وکل ما
ھو ممکن فی شانھا فھو واقع بالفعل لعدم الحالۃ المنتظرۃ فی شانہم وایضا ھذا
النحو من العلم لما کان حاصلا لنا فاطنلک بالقدسیات دوسرا یہ کہ مجردات کا یہ علم
قدیم ہے کیونکہ مجردات کے اندر کوئی کمال منتظر نہیں ہے بلکہ سب حاصل بالفعل ہیں ان ذلک العلم قدیم
اذ لو کان حادثا یتحقق الحالۃ المنتظرۃ فی المجردات وھو باطل مزید یہ کہ مبدأ فیاض

سے فیوضات علمیہ قبول کرنے کے لئے مجردات کے اندر امکان ذاتی سبب بنتا ہے نہ کہ امکان استعدادی
کیونکہ استعدادات مادیہ سے یہ منزہ ہیں لہذا ان کا علم مرہون بالاستعدادات نہیں ہوگا جو کہ مستلزم حدوث ہے لہذا انکا
علم حادث نہیں بلکہ قدیم ہوگا چونکہ ان دونو مقدمات کا ثبوت ظاہر تھا اس لئے شارح نے ان کے اثبات کا تعرض نہیں کیا
تیسرا یہ کہ یہ علم حصولی ہے حضوری نہیں شارح نے اس کو ثابت کرنیکی کوشش کی کہ علاقات حضوری کی نفی کر دی کہ ان
اشیاء کو مجردات کے ساتھ عینیۃ بھی حاصل نہیں ہے اور نہ ناعتیۃ اور نہ معلولیۃ چونکہ علاقتین اولیین کا انتفا ظاہر
تھا اس لئے ان کا تعرض نہیں کیا البتہ تیسرے کی نفی صراحۃً کر دی کہ ممکنات خواہ عوالی ہوں یا سوافل بحیثیت معلولیۃ کے
صرف واجب تعالٰی سبحانہ کے ساتھ مربوط ہیں اور یہ پہلے بھی ثابت ہو چکا ہے کہ ایک ممکن دوسرے کسی ممکن
کے لئے علۃ جاعلہ نہیں بن سکتا آخر مجردات بھی تو ممکن ہیں دوسری اشیاء ممکنہ کے لئے علۃ نہیں ہو سکتے لہذا انکشاف
الممکنات بعلاقۃ المعلولیۃ لیس الا بالقیاس الی الواجب تعالٰی سبحانہ جب ان علاقات ثلاثہ میں سے کوئی علاقہ نہ ہوا
تو اشیاء بذات خود بلا واسطہ حاضر عند المجردات نہیں ہوں گے بلکہ بواسطۃ الصور حاضر ہوں گے لہذا ثابت ہوا کہ
مجردات کا علم متعلقہ بہذہ الاشیاء حصولی ہے اور ہے بھی قدیم۔ چوتھا یہ کہ یہ علم مجردات منقسم الی التصور والتصدیق ہے
اوّلاً اس لئے کہ ہمارے علوم مجردات کے علوم کیساتھ متحد بحسب الماہیۃ ہیں اور مختلف بحسب الھویۃ والتشخص ہیں۔
کیونکہ فرق صرف قدم وحدوث کا ہے کہ مجردات کا علم قدیم ہے اور ہمارے علوم حادث اور یہ فرق صرف اختلاف
موضوع ومحل پر مبنی ہے کہ علوم مجردات کا موضوع ومحل خود مجردات ہیں جو کہ قدیم ہیں اور ہمارے علوم کا موضوع و
محل ہمارے نفوس ہیں جو کہ حادث ہیں اختلاف موضوع سے اختلاف ہویۃ وشخصیۃ ہوتی ہے نہ اختلاف ماہیۃ
لان العلم القديم المتعلق بماهية الانسان مثلا ليس بمخالف بالحقيقة للعلم
الحادث المتعلق بماهية الانسان والا يختلف ماهية الانسان باختلاف الظروف
وهذا باطل فهذان العلمان ليس بمختلفين بحسب الماهية والحقيقة جب ہمارے
علوم حصولیہ منقسم الی التصور والتصدیق ہیں تو لامحالہ مجردات کے علوم حصولیہ منقسم الی التصور والتصدیق ہوں گے ورنہ
اختلاف بحسب الماہیۃ لازم آجائے گا جو کہ باطل ہے آخر یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ایک ہی ماہیۃ ایک مقام پر انقسام
الی الاقسام کو قبول کرے اور دوسرے مقام پر اسی انقسام کی قابل نہ رہے ثانیاً یہ کہ علم حصولی بواسطۃ الصورۃ الحاصلۃ
ہوتا ہے پھر یہ صورۃ حاصلہ اگر علی سبیل الحکایۃ عن نفس الامر ہے تو تصدیق ہے اگر علی سبیل الحکایۃ نہیں ہے تو تصور
علوم مجردات جب بواسطۃ الصور ہیں تو آخر وہ بھی علی سبیل الطریقین المذکورین ہوں گے لہذا ان کا انقسام الی التصور
والتصدیق ہو گا جب کہ تصور کی تعریف الصورۃ الحاصلۃ عند العقل بدون الحکم اور تصدیق کی تعریف الصورۃ الحاصلۃ
عند العقل مع الحکم ہے اور ان تعریفات میں لفظ العقل مطلق ہے خواہ عالی ہو یا سافل والتخصیص خلاف الاصل لہذا

مجردات کے علوم اس تقسیمی ضابطہ کے تحت ضرور آئیں گے قول القاضی ان علم المجردات بما هو
غیر ذاتها وصفاتها اشارة الی المقدمة الاولیٰ حصولی مراده حصولی قدیم اشارةٌ
الی الثانية والثالثه ينقسم الی التصور والتصديق اشارة الی الرابعة فان
مناط العالمية اثبات للمقدمة الثالثة ای کون هذا العلم حصوليًا فان مناط
العالمية والمعلومية ای بالعلم الحضوری بان يكون نفسه ای يكون المعلوم عين
العالم او نعتا منه ای يكون المعلوم نعتا للعالم او معلولا له ای يكون المعلوم
معلولا للعالم فلما كان انتفاء العلاقتين الاوليين ظاهرًا لم يتعرض له
واشار الی انتفاء الثالث بقوله والجائزات ای الممكنات من العوالی الی السوافل
ای من المجردات الی الماديات رابطية الذات والوجود بالمعلولية بالقياس الی
الواجب سبحانه فقط ای لا يمكن ان يكون الممكن وان كان عاليا علة ممكن
آخر سواء كان عاليًا او سافلًا وان كانت بصورها مرتسمة ومخزونة فی
هذا اشارةٌ الی اثبات المقدمة الثالثة والرابعة بطریق آخر توضیح اس کی یہ ہے کہ مدرکات
انسانی یا تو جزئیات مادیہ محسوسہ ہیں ان کا ادراک حس مشترک کرتی ہے بشرط حضورها عند الحواس الظاهرة یا معانی[2]
جزئیہ ہوں گے جو منتزعہ از صُور محسوسات ہوتی ہیں جیسے صداقة وعداوة بین الشخصین ان کا ادراک وہم کرتا ہے یا
امور کلیہ ان کا ادراک عقل کرتا ہے اور ان تمام معلومات پر کیفیات ثلثہ طاری ہوتی ہیں ایک کیفیۃ استحضار یعنی
معلومات و مدرکات قوۃ مدرکہ میں مستحضر ہوتے ہیں اگر سوال کیا جاتے تو فوراً بلا تاخیر جواب دے سکے دوسری[2]
کیفیۃ ذھول وہ یہ ہوتی ہے کہ معلوم بالتامل والتفکر یاد آتا ہے یعنی غور وفکر اور سوچنے کے بعد یاد آتا ہے البتہ
کسب جدید کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ تیسری کیفیۃ نسیان وہ یہ ہوتی ہے کہ معلوم بعد الغور والفکر بھی یاد نہیں آتا
کَانَ لم یکن شیئًا مذکورًا اور یہاں کسب جدید کی ضرورت پیش آتی ہے استحضار میں
وہ معلوم قوۃ مدرکہ میں موجود ہوتا ہے اور ذھول میں قوۃ مدرکہ سے زائل ہو جاتا ہے لیکن خزانہ میں باقی رہتا ہے،
لہذا تامل کر کے اس کو خزانہ سے مدرکہ میں لانا پڑتا ہے اس لئے تذکیر میں کچھ تاخیر ہو جاتی ہے اور نسیان میں
وہ معلوم قوۃ مدرکہ اور خزانہ دونوں سے زائل ہو جاتا ہے اور کسی میں باقی نہیں رہتا اس لئے کسب جدید کی ضرورت
پیش آتی ہے لہذا ضروری ہے کہ ہر ایک مدرک کے لئے ایک خزانہ ہو تاکہ کیفیۃ ذھول میں بقاء فی الخزانہ کی
شرط پوری ہو سکے حس مشترک اور وہم چونکہ قوی جسمانیہ ہیں اس لئے ان کا خزانہ بھی قوی جسمانیہ ہیں حس مشترک
کا خزانہ قوۃ خیالیہ ہے اور وہم کا خزانہ قوۃ حافظہ ہے اور عقل چونکہ قوۃ مجردہ ہے اس لئے اس کا خزانہ قوۃ جسمانیہ

نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ مدرکات عقل امور کلیہ ہیں جوکہ بسائط یعنی غیر ممتد ہیں اور ناقابل انقسام اگر قوہ جسمانیہ میں ان کا حصول ہے تو چونکہ قوۃ جسمانیہ قابل انقسام ہے اگر معلوم عقلی جوکہ بسیط اور ناقابل انقسام ہے۔ قوۃ جسمانیہ کے ایک حصہ میں حاصل ہو اور دوسرے میں نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے اگر ہر ہر جز اور ہر ہر حصہ میں حاصل ہو تو حصول شی واحد فی زمان واحد فی امکنۃ متعددۃ لازم آتا ہے جوکہ باطل ہے اگر مجموع من حیث المجموع میں حاصل ہو تو انقسام قوۃ جسمانیہ کیوجہ سے اس امر حاصل کا انقسام لازم آئے گا جو انکی بساطۃ اور عدم امتداد کے منافی ہے اسلئے مدرکات عقل کا خزانہ قوۃ جسمانیہ نہیں ہوسکتی لہذا عند الحکما ان کا خزانہ مجردات ہیں اور ان کا حصول وارتسام مجردات میں بافاضۃ المبدأ الاول ہے جوکہ مبدأ فیاض اور واجب تعالے ہے اور ہوگا بارتسام صورہا لہذا حصولی ہوا پھر مدرکات عقل بعض تصور ہیں اور بعض تصدیق لہذا مجردات میں بھی بعض کا حصول علی سبیل التصور ہوگا اور بعض کا علی طریق التصدیق کما کان فی العقل اور پھر مدرکات عقل جو بصورت تصدیق ہوتے ہیں ان میں بعض تصدیقات صادقہ جوکہ مجردات کے اندر بصورت تصدیق موجود ہوتی ہیں اور بعض تصدیقات کاذبہ ہوتی ہیں یہ مجردات میں بصورت تصدیق نہیں آسکتی کیونکہ کذب کی تصدیق کرنے سے وہ منزہ ہیں اس لئے تصدیقات کاذبہ کا وجود صرف بطریق الحفظ والارتسام ہوگا۔ لہذا یہ بصورت تصور موجود ہوں گی۔ تو اس صورت میں علوم مجردات منقسم الی التصور والتصدیق ہو گئے ھذا ھو المطلوب لیکن مجردات کو مدرکات عقل کے لئے خزانہ قرار دینے پر یہ اشکال واقع ہوتا ہے کہ مدرکات عقل پر جیسے ذہول طاری ہوتا ہے اسی طرح نسیان بھی طاری ہوتا ہے چونکہ نسیان میں معلوم زائل عن القوۃ المدرکۃ والخزانہ کلیۃ ہو جاتا ہے تو لازم آتا ہے کہ صورۃ نسیان میں معلومات کا ازالہ عن المجردات بھی ہو جائے حالانکہ یہ باطل ہے لان المجردات مع ما فیہا من المعلومات ابدیۃ عند الحکماء ثانیاً یہ کہ ایک شخص کے معلومات عقل میں کسی معلوم پر ذہول طاری ہوتا ہے اور دوسرے شخص کو اسی معلوم عقلی پر نسیان طاری ہوتا ہے تو اول کے لحاظ سے اس معلوم کا بقا فی المجردات ضروری ہے اور ثانی کے لحاظ سے اسی معلوم کا زوال عن المجردات لازم ہے۔ ھل ھذا الا اجتماع النقیضین فالجواب ان الحق فی معنی الذہول بانہ ھو زوال الصورۃ عن المدرکۃ مع بقاء المناسبۃ بین القوۃ المدرکۃ والصورۃ المذہول عنہا بحیث تاخذ الصورۃ عن الخزانۃ متی شاءت والنسیان زوال الصورۃ عن المدرکۃ مع زوال المناسبۃ ایضاً فیحتاج فی اخذ الصورۃ المنسیۃ الی کسب جدید فالمعتبر فی النسیان زوال المناسبۃ مع الصورۃ الباقیۃ فی الخزانۃ لا زوال الصورۃ عن الخزانۃ ھذا ھو المطابق لاصولہم فارتفع الاشکال ۱۲ خیرآبادی

قولہ وشو ہذا وساقط یہ دفع ہے اس وہم کا کہ مشہور عند الحکماء یہ ہے کہ صرف عقل اوّل صادر عن الواجب تعالیٰ ہے پھر عقل اوّل سے ثانی ھکذا الی العاشر پھر عقل عاشر سے باقی ممکنات تو ممکنات کو ان عقول مجردہ کے ساتھ علاقہ معلولیۃ حاصل ہے لہذا ان کا علم حضوری ہوگا نہ حصولی اور آپ کی بحث سابقہ تو حصولی ہونے پر مبنی تھی جب بنیاد ہی باطل ہے تو بنا بھی باطل قرار پائے گی اس کا جواب دیا کہ یہ مشہور بات خلاف تحقیق ہے کیونکہ ممکن کسی اور ممکن کی علۃ موجدہ نہیں ہوسکتا جب ممکن خود موجود بنفسہ نہیں ہوسکتا تو دوسرے کو کیسے موجود کرسکتا ہے تمام ممکنات وکائنات میں مؤثر حقیقی صرف واجب تعالیٰ ہے مگر بعض ممکنات براہ راست بلاواسطہ واجب تعالیٰ سے فیضان وجود قبول نہیں کرسکتے تھے لہذا ان کے فیضان وجود قبول کرنے کے لئے عقول مجردہ واسطہ فی الفیضان ہیں نہ کہ خود مؤثر اور مفیض یہ ایسے ہے جیسے مادہ بواسطۃ الاستعدادات صور کو قبول کرتا ہے لہذا واسطہ ہونے سے یہ علۃ نہیں بن جاتے لہذا ممکنات کا رابطہ بالمعلولیۃ ان عقول مجردہ کے ساتھ قائم نہیں یہ صرف جاعل تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے لہٰذا آپ کا وہم ساقط ہے قولہ فشانہا بالنسبۃ الی الکواذب یہ جواب ہے اس سوال کا کہ اگر عقول مجردہ ہمارے مدرکات عقلیہ کے لئے خزانہ ہیں تو پھر لازم آتا ہے کہ تصدیقات کاذبہ عقول مجردہ میں حاصل ہوں۔ کیونکہ کیفیۃ ذہول تصدیقات کاذبہ پر بھی طاری ہوتی ہے۔ لہذا تصدیقات کاذبہ کا حصول فی خزانۃ العقل ضرور ہوگا۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔ کیونکہ کذب غویات وہم سے ہے اور عقول مجردہ وہم سے منزہ ہیں کیونکہ یہ قوۃ جسمانیہ ہے اس کا کوئی تعلق مجردات سے نہیں ہوسکتا حاصل جواب یہ کہ کواذب کا ارتسام عقول مجردہ میں ہے تو ضرور لیکن علی سبیل التصور ہے یعنی محض لطریق حفظ وارتسام ہے۔ بدون الحکم والتصدیق جیسے قضایا شعریہ میں صرف ان کا تصور ہوتا ہے تصدیق نہیں ہوتی اس قسم کا ارتسام فی المجردات محال نہیں ہے اور جو محال تھا کہ تصدیقات کاذبہ بصورت تصدیق مرتسم ہوں یہ لازم نہیں آتا۔ باقی رہا یہ سوال کہ خزانہ اور ذی الخزانہ میں مطابقت نہ رہی کیونکہ ذی الخزانہ میں یعنی عقل انسانی میں ان کا حصول تصدیقی اور خزانہ میں یعنی مجردات میں تصوری ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ کواذب کا حصول فی النفس والعقل نہیں ہے۔ بلکہ ان کا قیام بالنفس ہے اور یہ نفس کی نعت ووصف ہیں لہذا ایک چیز کی نعت ووصف دوسرے متغایر کی نعت کا عین نہیں ہوسکتی اور مجردات میں بحسب الاختزان وہ امور حاصل ہوتے ہیں جن کا حصول فی النفس ہو اور نفس ان امور کے لئے ظرف ہو نہ ان کا جو علی سبیل الوصفیۃ قائم بالنفس ہوں اذ الخزانۃ خزانۃ لما ھو حاصل فی النفوس ومظروف فیھا لا لما ھو قائم بھا و نعت لھا لان نعت احد المتغائرین بالذات یستحیل ان یکون عین نعت الآخر ۱۲ مریخ دوسرا جواب یہ کہ خزانہ اور ذی الخزانہ کا نحو ادراک میں اتحاد کوئی شرط نہیں ہے بلکہ نفس ادراک

بھی خزانہ کے لئے شرط نہیں ہے جیسے خیال جو حس مشترک کے لئے خزانہ ہے لیکن قوۃ خیالیہ مدرک تو بالکل نہیں ہے۔ لایشترط اتحاد الخزانة مع ذی الخزانة فی نحو الادراک لان مطلق الادراک للخزانة لیس بشرط فی الاختزان کما ان الخیال خزانة للحس المشترک مع انه غیر مدرک فضلاً عن اتحادها مع ذی الخزانة فی نحو الادراک ۱۲ رشید

قولہ بل لا یبعد ان لا یکون للکواذب الخ یہ جواب ثانی ہے حاصل یہ کہ کواذب کا ارتسام عقول مجردہ میں سرے سے ہے نہیں کیونکہ عقول مجردہ معقولات صرفہ کا خزانہ ہیں نہ ان معقولات کا جو مشوبہ اور مختلط بالوہم ہوں چونکہ یہ کواذب از قبیلہ موہومات ہیں کیونکہ ان کے ادراک میں وہم مداخلہ کرتا ہے لہذا یہ قوۃ حافظہ میں حاصل ہونگے جو وہم کا خزانہ ہے۔ نہ عقول مجردہ میں جو معقولات خالصہ کا خزانہ ہے۔

قولہ فی الحاشیة فتدبر اشارة الی ان فیه مناقشة الخ جواب ثانی کو رد کر دیا کہ حافظہ خزانہ ہے مدرکات وہم اور عقل کے ان مدرکات کا جن کے ادراک میں وہم اعانت عقل کرے فی الادراک یہ معانی جزئیہ ہوتے ہیں۔ جیسے صداقۃ وعداوۃ بین الشخصین اور وہ امور جن کا ادراک تو صرف عقل کرتا ہے اور وہم معین فی الادراک نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک قسم کی مداخلت کر کے صرف مغالطہ دیتا ہے جیسے امور کلیہ اور جزئیات مجردہ کہ یہ صرف عقل کے مدرکات ہیں البتہ وہم ان کے ادراک میں مغالطہ دیتا ہے حافظہ ایسے مدرکات کا خزانہ نہیں ہو سکتا۔ اور ذھول تو قضایا کلیہ کاذبہ میں بھی ہوتا ہے لہذا ان کا حصول خزانہ عقل یعنی مجردات میں ہوگا نہ حافظہ میں لہذا جواب اول درست ہے۔ قولہ هو الحاضر عند المدرک الخ سواء کان نفس المعلوم ماسبق میں مصنف نے لفظ التصور کا اضافہ کر کے اشارہ کیا تھا کہ مقسم علم مطلق نہیں ہے بلکہ علم حصولی ہے۔ اس سے وہم ہوتا تھا الحاضر عند المدرک اسی علم حصولی کی تعریف ہے جو کہ مقسم ہے اور الحاضر سے مراد حضور بواسطۃ الصورۃ ہو اس اندیشہ کو دفع کرنیکی خاطر قاضی مبارک نے تعمیمات کر کے اشارہ کر دیا کہ یہ تعریف علم بالمعنی الاعم کی ہے اور خلاصہ تعمیمات یہ ہے کہ الحاضر عند المدرک خواہ عین معلوم ہو بان لا یکون بینهما تغایر اصلاً کما فی العلم الحضوری کیونکہ علم حضوری میں خود معلوم بنفس خود حاضر عند العالم المدرک ہوتا ہے۔ یا احد من العلاقات الثلاث اور یہی حضور کافی للانکشاف ہوتا ہے یا غیر معلوم ہو ولو باعتبار جیسے علم حصولی میں کہ صورۃ من حیث ہی کے درجہ میں معلوم ہے اور من حیث القیام علم پھر یہ حاضر عند المدرک ماقصد تصورہ کے ملاحظہ کے لئے مرآۃ و آلہ ہو جیسے علم بالکنہ میں جو کہ بواسطۃ الذاتیات ہوتا ہے اور ذاتیات مرآۃ اور آلہ ہوتی ہیں لملاحظة الذات والعلم بالوجه یہ بواسطۃ العرضیات ہوتا ہے جو کہ ذی الوجہ کے تصور کیلئے مرآۃ اور آلہ بنتی ہیں۔ او لا یعنی حاضر عند المدرک آلہ و مرآۃ نہ ہو دوسری چیز کے لئے جیسے علم بکنہ الشئ اور علم بوجہ

الشئ ہیں اگر معلوم بنفس خود متمثل اور مرتسم فی الذہن ہو خواہ بالاجمال جیسے تمثل انسان بنفس خود یا بالتفصیل جیسے تمثل حیوان ناطق لیکن
ان کو مرآۃ و ذریعہ برائے تصور انسان نہ بنایا جائے یہ علم بکنہ الشئ ہے اور اسی طرح عرضیات جو بنفس خود مرتسم ہوں،
اور خود مقصود بالانکشاف ہوں کسی کے لئے مرآۃ نہ ہوں جیسے تمثل ضاحک یا کاتب بایں حیثیت کہ انسان کی عرضی
ہیں لیکن یہ مرآۃ اور آلہ برائے تصور انسان نہ ہوں یہ علم بوجہ الشئ ہے ایک اور تعمیم بھی کر لیجیے کہ مدرک وعالم خواہ واجب
ہو یا عقل یا نفس لہذا یہ تعریف ہر قسم کے علم کو شامل ہے۔ فی الحاشیۃ کما فی العلم بکنہ
الشئ الا الفرق الخ علم بکنہ الشئ اور بوجہ الشئ کے مابین فرق پیش کیا جا رہا ہے خلاصۂ فرق یہ کہ صورۃ حاصلہ ان
دونوں میں مرآۃ نہ ہونے کے بعد اگر اس کا حصول بایں حیثیت ہو کہ یہ کسی شئ کا خاصہ یا عارض ہے۔ بشرطیکہ اس
شئ کے لئے مرآۃ نہ ہو تو یہ اس شئ کے لئے علم بوجہ الشئ کہلاتا ہے اگر بحیثیت خاصہ یا عارض للشئ ہونے کے
نہیں بلکہ بذات خود مطلوب ہے اور اسی کا تصور اور علم مقصود ہے تو یہ علم بکنہ الشئ ہوگا جیسے کاتب جو ذہن
میں حاصل ہو بایں لحاظ کے انسان کی عرضی ہے لیکن مرآۃ لتصور الانسان نہ ہو تو یہ انسان کے لئے علم
بوجہ الشئ یعنی بوجہ الانسان ہوگا۔ اور یہی صورۃ کاتب جو حاصل فی الذہن ہے بالقیاس الی نفسہ ای نفس
الکاتب یعنی اپنے آپ کے لئے علم بکنہ الشئ ہے۔ اور ایک ہی صورت کا بالنظرین المختلفین علم بوجہ
الشئ اور بکنہ الشئ ہونا صرف عرضیات کے ساتھ مختص ہے ذاتیات میں نہیں ہو سکتا جیسے حیوان ناطق
بشرطیکہ ملاحظہ انسان کے لئے مرآۃ نہ ہو اور اس کا حصول بایں لحاظ ہو کہ حد انسان ہے تو یہ علم بکنہ الشئ ہوگا
خواہ اس کو بالنسبۃ الی الانسان اعتبار کریں یا بالنسبۃ الی الحیوان الناطق بنفسہا اعتبار کریں۔ دونوں اعتبار
سے علم بکنہ الشئ ہوگا قولہ فجعل المقسم مطلق العلم لا العلم الحصولی کما ھو
المختار عند من یقول ان الحصولی المطلق سواءً کان حادثًا او قدیمًا ینقسم
الی التصور والتصدیق او الحادث اللام فیہ للعہد و المراد الحصولی الحادث کما ھو
المختار عند من یقول ان الحصولی القدیم لا ینقسم الی التصور والتصدیق
بل الحصولی الحادث ینقسم الیھما اور یہاں حادث سے مطلق حادث سواء کان حصولیا
او حضوریا مراد نہیں ہے۔ کیونکہ حضوری تصور و تصدیق کی طرف منقسم نہیں ہو سکتا لہذا لام عہد کا ہوگا اور
معہود حصولی حادث ہوگا۔ قولہ فلا حاجۃ الی التخصیص یہ صحیح ہے کہ مقسم مقید تو ضرور ہے اور
حصولی کی قید پر تو اتفاق ہے۔ اگرچہ حادث کی قید میں اختلاف ہے پھر لا حاجۃ کا لفظ کیسے درست ہوگا
اگر قید نہ کی جائے تو پھر علم بالمعنی الاعم تو حضوری کو بھی شامل ہے۔ اور وہ منقسم الی التصور والتصدیق
نہیں ہوتا۔ اور مقسم منحصر فی اقسامہ نہیں ہوگا۔ جو کہ باطل ہے۔ جواب یہ کہ مصنف نے مقسم مطلق العلم

کو بنایا ہے جو مہملہ قدمائیہ کا موضوع ہے نہ العلم المطلق کو جو قضیہ طبعیہ کا موضوع ہے اور ان دونوں میں فرق وہی ہے جو مطلق الشئی اور الشئی المطلق کے درمیان ہے کہ مطلق الشئی موجود بوجود فرد ما اور منتفی بانتفاء فرد ما ہوتا ہے بخلاف الشئی المطلق کے کہ یہ موجود تو بوجود فرد ما ہوتا ہے لیکن منتفی بانتفاء فرد ما نہیں ہوتا بلکہ بانتفاء جمیع الافراد منتفی ہوتا ہے ۔ اور دوسرا فرق ان کے مابین جو فیما نحن فیہ میں مفید اور مقصود ہے وہ یہ کہ مطلق الشئی کی طرف احکام عمومی اور احکام خصوصی دونوں جاری ہو سکتے ہیں یعنی مطلق الشئی احکام عامہ کے ساتھ بھی متصف ہو سکتا ہے جیسے الانسان نوعٌ اور اسی طرح احکام خاصہ یعنی وہ احکام جو علی الخصوص بعض افراد کے ہیں ان کے ساتھ بھی متصف ہو سکتا ہے ۔ جیسے الانسان کاتب بالفعل یہاں اگرچہ علم حصولی یا حادث منقسم ہو رہا ہے پھر بھی یہ مطلق العلم کا فرد ہے اور احکام فرد کے ساتھ مطلق العلم متصف ہو جائے گا لہٰذا قید کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ بغیر کسی تقیید کے مطلق العلم کو مقسم بنانا درست ہو سکتا ہے والتعمیم انسب بقواعد الفن الخ فن سے مراد فن منطق ہے اس کے قوانین کلیہ اور عامہ ہوتے ہیں ، اس کے مطابق اور موافق یہ ہے کہ مقسم کو مقید نہ کیا جائے بلکہ کلی بدرجۂ عام اور مرتبۂ مطلق میں رکھا جائے تاکہ قواعد فن سے مطابقت برقرار رہے ۔ لیکن اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ قواعد فن کے ساتھ جو تعمیم مناسب ہے وہ تعمیم بحسب المعنی ہے لا بحسب اللفظ فقط یہاں تو تعمیم صرف لفظی ہے کہ آپ نے قید کا ذکر نہیں کیا ورنہ تقسیم للتصور والتصدیق باتفاق اہل فن مقید تو ہے یہ الگ بات ہے کہ مقید بقید واحد یعنی بالحصولی ہے یا مقید بقیدین یعنی الحصولی والحادث ہے اور اگر تقیید مراد نہ ہو اور علم بالمعنی الاعم کو مقسم بنایا جائے تو پھر تقسیم منحصر فی الاقسام نہیں ہو سکتا کیونکہ علم بالمعنی الاعم تو حضوری کو شامل ہے ۔ جو منقسم الی التصور والتصدیق نہیں ہو سکتا بلکہ ان اقسام سے باہر رہتا ہے ۔ فکیف انحصار المقسم فی الاقسام اس اشکال کا جواب یہ پیش کیا جاتا ہے کہ قواعد فن سے مراد عبارات اہل فن ہیں جن کو قواعد کا درجہ حاصل ہے تو انکی عبارات میں اطلاق موجود ہے کہ وہ علم کو بوقت تقسیم مقید بالقید نہیں کرتے حالانکہ قید مراد بالاتفاق ہے اور قید نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب لفظ علم علی الاطلاق بغیر کسی تقیید کے بولیں تو علم حصولی مراد ہوتا ہے کیونکہ ان کے تتبع کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ علم مطلق ان کے نزدیک علم حصولی پر اطلاق ہوتا ہے ۔ جیسے کہ وہ کہتے ہیں العلم تحصیلٌ لا ازالةٌ اور یہ کہتے ہیں العلم کیفٌ او اضافة او انفعال ان عبارات کے اندر علم سے مراد حصولی کے علاوہ ہو ہی نہیں سکتا لہٰذا اطلاقات اہل فن جو بمنزلہ قواعد کے ہیں قید کرنا ان کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا بلکہ تعمیم انسب ہے مراد اور مقصود واضح ہے مقسم میں کسی قسم کا خفا نہیں ہے والتعمیم بحسب اللفظ وان کان یوھم جریان الانقسام فی جمیع انحاء العلم وعدم انحصار المقسم لکن یندفع باخذہ باعتبار مطلق الشئی قولہ فان قلت کیف یصح ذلک فان المعتبر الخ مطلق العلم کو مقسم قرار دینے پر یہ اعتراض ہے کہ مورد تقسیم میں معتبر الشئی

المطلق ہوتی ہے۔ جو قضیہ طبعیہ کا موضوع ہے نہ مطلق الشئ جو مہملہ قدمائیہ کا موضوع ہے لہذا مطلق العلم جو کہ مطلق الشئ کا درجہ ہے اس کو مقسم قرار دینا صحیح نہیں ہے بلکہ مقسم العلم المطلق ہوگا۔ جو بدرجہ الشئ المطلق ہے لہذا عدم انحصار المقسم فی اقسامہ کا اشکال بحالہ باقی ہے الشئ المطلق کے مقسم ہونے پر دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ تقسیم کا معنی ہے إحداث الکثرة فی الوحدة المبھمة والابھام ھو العموم وھو فی الشئ المطلق کیونکہ مطلق الشئ کا درجہ جمیع حیثیات واعتبارات کا حامل ہوتا خواہ عمومی ہوں یا خصوصی اور عموم وابہام اسے اپنے قسم الشئ المطلق کے لحاظ سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ مطلق الشئ کے تحت الشئ من حیث الخصوص اور الشئ من حیث العموم دونو درج اور داخل ہیں اور ابہام وعموم اور اشتراک جو کہ مقسم ہونے کے لئے ضروری ہے وہ اولاً تو الشئ المطلق کو حاصل ہے پھر چونکہ یہ مطلق الشئ کے تحت درج ہے اور اس کا ایک قسم ہے اس لئے ثانیاً یہ ابہام واشتراک مطلق الشئ کو اس کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے۔ لہذا مقسم ہونے کے لائق یہی درجہ الشئ المطلق ہے جس میں ابہام واشتراک بالذات موجود ہے لہذا مطلق الشئ کا درجہ مقسم نہیں ہو سکتا۔ قلت لو سلم فیہ اشارة الی المنع وعدم التسلیم یعنی انا لا نسلم ان المعتبر فی مورد التقسیم الشئ المطلق درجہ عدم تسلیم اولاً یہ کہ تقسیم کا معنی وہ نہیں ہے جو آپ نے پیش کیا ہے، بلکہ مفہوم تقسیم یہ ہے ضم قیود متخالفة الی الشئ لتحصیل اقسام متخالفة جیسے حیوان کی طرف قیود متخالفہ ناطق، ناہق، صاہل منضم کرنے سے الگ الگ اقسام پیدا ہوتے ہیں اور ان قیودات کا انضمام مطلق الشئ کے ساتھ ہو سکتا ہے، جو کہ قابل تقییدات ہے نہ الشئ المطلق کے ساتھ کیونکہ اس میں عموم واطلاق معتبر ہوتا ہے جو تقییدات کے منافی ہے ثانیاً یہ کہ مقسم محمول علی الاقسام ہوتا ہے اور محمول مطلق الشئ ہوتی ہے نہ الشئ المطلق کیونکہ حمل کا مدار اتحاد بین الشیئین پر ہوتی ہے۔ اور اتحاد مع الفرد مطلق الشئ کا ہو سکتا ہے نہ الشئ المطلق کا کیونکہ اس کا اطلاق اور عموم اتحاد مع الفرد کے منافی ہے نقل یجعل مورد القسمة یہ جواب بعد از تسلیم ہے کہ مورد قسمة الشئ المطلق ہوتا ہے لیکن یہ واضح رہے کہ مقسم دو قسم ہے ایک مقسم حقیقی یعنی جو بالذات اور بلا واسطہ منقسم الی الاقسام ہوتا ہے۔ اس کیلئے ضروری ہے کہ الشئ المطلق کے درجہ میں ہو اور دوسرا مقسم ظاہری اور مجازی ہوتا ہے یعنی یہ بالذات تقسیم نہیں ہوتا بلکہ بواسطہ اپنے نوع کے تقسیم کو قبول کرتا ہے جیسے حیوان بواسطة الانسان انقسام الی الاشخاص کو قبول کرتا ہے تو اس جنس کو جب مقسم کے درجہ میں رکھا جاتے تو ضروری ہے کہ یہ بدرجہ مطلق الشئ ہو تا کہ اپنے نوع کے احکام انقسام کے ساتھ متصف ہو سکے کیونکہ احکام افراد کے ساتھ متصف ہونے کی صلاحیت اسی درجہ میں ہے فیما نحن فیہ میں یہی صورت ہے کہ مقسم حقیقی العلم الحصولی ہے یا حادث بھی یہ بدرجہ الشئ المطلق ہے جیسے کہ موارد تقسیم میں معتبر ہے الخ۔

احداث الکثرۃ فی الوحدۃ المبھمۃ اسی میں معتبر ہے لیکن یہاں قواعد فن یا عبارات کی مناسبت حاصل کرنے کے لئے مقام تقسیم میں جنس مقسم کا اعتبار کیا گیا ہے۔ تو اس کے لئے ضروری ہے کہ مطلق الشئی کے درجہ میں ہو تاکہ اپنے نوع کے اسام تقسیمی سے متصف ہوسکے لہذا مصنف نے اس مصلحت کے پیش نظر مطلق العلم کو مقسم بنایا ہے۔ قولہ والحق انہ من اجلی البدیہیات ہذا ھو المختار عند المحققین یہ بداہۃ ونظریۃ کا اختلاف علم حضوری کی حقیقۃ میں نہیں ہے کیونکہ علم حضوری جو واجب تعالٰے کا علم ہے وہ تو بداہۃ ونظریۃ سے ارفع ہے چونکہ علم واجب عین ذات واجب تعالٰے ہے لہذا اس میں تو یہ نزاع نہیں ہوسکتا اور اسی طرح اس کے علاوہ جو علم حضوری ہے وہ چونکہ عین معلوم ہوتا ہے اور معلومات کوئی حقیقۃ واحدہ نہیں ہیں بلکہ حقائق مختلفہ ہیں بعضہا نظریۃ وبعضہا بدیہیۃ اس لئے ان کو علی الاطلاق نہ بدیہی کہا جاسکتا ہے نہ نظری البتہ یہ نزاع علم حصولی میں ہے جو کہ صفۃ ممکنات ہے اور متعلق بما سوی ذواتہا وصفاتہا ہے اور یہ حقیقۃ واحدہ ہے اور یہ واضح ہے کہ بعض حضرات علم حصولی صورۃ حاصلہ کو کہتے ہیں اور صورۃ حاصلہ کو معلوم کے ساتھ متحد فی الحقیقۃ قرار دیتے ہیں کما ھو مذھب القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا تو ان کے نزدیک بھی نزاع ممکن نہیں ہے کیونکہ اسوقت بعض صور بدیہی ہوں گی اور بعض نظری کیونکہ معلومات بھی ایسے ہیں اور جب علم حصولی حقیقۃ واحدہ ہو خواہ حالۃ ادراکیہ ہو یا نور ظہور ہو یا شبح مثال ہو اس وقت یہ اختلاف ممکن ہے امام رازی کے نزدیک علم کی حقیقۃ بدیہی ہے اور امام غزالیؒ کے نزدیک نظری ہو کر عسیرۃ الاکتناہ ومتعسرۃ التحدید ہے اور بعض کے نزدیک نظری ہو کر یسیرۃ الاکتناہ ومتیسرۃ التحدید ہے اس اختلاف کا فیصلہ کرتے ہوئے مصنف نے امام رازیؒ کی تائید کی اور کہا والحق انہ من اجلی البدیہیات اور ذاتی مبارک نے کہا ھذا ھو المختار عند المحققین اس وقت علم کی تعریف الحاضر عند المدرک تعریف لفظی ہوگی جو کہ تفسیر سمی کا کام دیتی ہے تعریف حقیقی نہیں ہے لہذا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا کہ تعریف علم میں لفظ مدرک استعمال کیا ہے جس کی معرفت متوقف علی الادراک ہے جو کہ مرادف علم ہے لہذا یہ تعریف مشتمل علی الدور ہے قولہ انما اختفی جوھر ذاتہ لشدۃ وضوحہا یہ جواب ہے اس سوال کا کہ آپ کا دعوی اجلی البدیہیات منافی اور مناقض ہے کلام آتیہ کے ساتھ " نعم تنقیح حقیقۃ عسیر جدا " جب اس کی حقیقۃ کا کشف انتہائی عسیر اور مشکل ہوا تو وہ حقیقۃ بالکل انخفی ہوگی جو وضوح اور جلا کے منافی ہے۔ اور علاوہ ازیں علم کی حقیقۃ میں اختلاف ہے کہ کیف ہے یا اضافۃ اور انفعال یہ بھی دلیل ہے خفا حقیقۃ کی اگر وہ اجلی ہوتا تو یہ اختلاف واقع نہ ہوتا خلاصہ جواب یہ کہ وضوح اور جلا کے منافی وہ انتفاء ہے جس کا سبب ظلمۃ ہو نہ وہ جس کا سبب وضوح ظاہر ہو علم کی حقیقۃ

کے اندر جو خفا ہے وہ بسبب ظلمۃ کے نہیں ہے، بلکہ درحقیقت علم انتہائی جلی اور واضح ہے اور بسبب جلاء اور
وضوح اس کی ماہیۃ مختفی عند الناس ہوگئی ہے پھر اس جواب پر یہ اشکال واقع ہوتا ہے کہ ایک چیز جس صفۃ میں کمال
تک پہنچ جاتی ہے تو اس صفۃ کی نقیض اور منافی کے لئے دافع ہوتی ہے نہ کہ مستلزم اگر علم کے اندر کامل جلاء اور ظہور تھا
تو نقیض جلاء وظہور یعنی خفا کے لئے دافع ہوتی ہے نہ کہ مستلزم کیونکہ بصورت استلزام تو جمع بین المنافیین المتناقضین لازم
آتا ہے جو کہ باطل ہے اس اشکال کو دفع کرنے کے لئے کہا کما ان من المحسوسات ما یبلغ حاصل
دفع یہ کہ وضوح ذاتی خفاء غیری کے ساتھ منافی اور متناقض نہیں ہے یعنی علم فی حد ذاتہ جلی اور واضح ہے اس کا خفاء
عارضی ہے جس کا سبب اس کا جلاء ہے نہ ظلمۃ ہاں اگر خفا کا سبب اس کی ظلمۃ ذاتی ہوتی تو یہ منافی تھا لیکن یہاں
ایسے نہیں ہے بلکہ انتہائی جلاء کی وجہ سے خفاء لاحق ہوا ہے جیسے محسوسات میں شمس کو دیکھئے کہ اظہر الاشیا اور اجلی ہے
لیکن قوۃ باصرہ اس کا ادراک نہیں کر پاتی بلکہ اس کے ادراک و ابصار سے عاجز ہے لہذا اسکی حقیقۃ کا ادراک قوۃ باصرہ
سے مخفی ہے ایسے ہی علم ہے کہ تمام اشیاء کے لئے بالاتفاق منشاء ظہور اور انکشاف ہے جیسے کہ شمس منشاء انکشاف تھا
لہذا ضروری ہے کہ علم تمام اشیاء سے اظہر ہو اور فی حد ذاتہ جلی ہو اور اس میں ادنی سی ظلمۃ بھی نہیں اس اپنی انتہائی جلاء
کی وجہ سے عقل پر اس کی حقیقۃ مخفی ہو جاتی ہے اور عقل اس کے ادراک سے عاجز رہتا ہے لہذا درحقیقۃ اس کے
تعسر حقیقۃ اور اختلاف فی تعیین الحقیقۃ کا سبب اس کا خفاء یا ظلمۃ نہیں بلکہ عجز عقول ہے اور عجز عقول کا سبب
شدۃ ظہور ہے جیسے شمس کے شدۃ ظہور کے بسبب آنکھ اس کے ادراک سے عاجز ہے اور ایسا خفا منافی ظہور نہیں ہے
ولهذا يفتقر الى التنبيه یہ جواب ہے اس سوال کا کہ علم کی تعریف کی جاتی ہے اور جو چیز محتاج الی التعریف
ہوتی ہے وہ نظری ہوتی ہے نہ کہ بدیہی حاصل جواب یہ کہ مطلق تعریف مستلزم نظریۃ نہیں ہے بلکہ جو چیز تعریف حقیقی کی طرف
محتاج ہو وہ نظری ہوتی ہے علم تعریف حقیقی کا محتاج نہیں بلکہ اس کی تعریفات لفظیہ ہیں جو کہ بمنزلہ تنبیہ کے ہیں اور جو
خفاء عارضی کا ازالہ کر سکتی ہیں چونکہ علم کے اندر خفا ذاتی تو ہے نہیں بلکہ انتہائی جلی اور واضح ہے، اس لئے عقل اسکی کنہہ
معلوم کرنے سے انتہائی عاجز ہے لہذا یہ خفا بایں سبب ہے کہ عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے نہ بایں سبب
کہ اس کے اندر فی حد ذاتہ کوئی ظلمۃ ہے البتہ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس تنبیہ سے کیا فائدہ ہوگا یہ علم کو
واضح تو نہیں کر سکتی کیونکہ علم جب تمام اشیاء سے اظہر ہے تو تنبیہ سے بھی اظہر ہوگا اور یہ عجز عقول کو بھی دفع نہیں کر
سکتی کیونکہ عجز عقول کا سبب شدۃ ظہور ہے۔ اور شدۃ ظہور تو علم کا لازم ذاتی اور دائمی ہے جو کبھی زائل نہیں ہوگا، تو
جواب دیا کہ فهذا التنبيه يشبه الماء الموضوع الخ کہ یہ صحیح ہے کہ تنبیہ نہ تو حقیقۃ علم کو واضح کر
سکتی ہے اور نہ عجز عقول کو زائل کر سکتی لیکن تنبیہ سے یہ فائدہ تو ضرور حاصل ہوگا کہ علم کی صورۃ و تمثال اور اس کا
مفہوم ظلی تو عقل میں مرتسم ہو جائے گا۔ فالتعريف تمثال الشئ ومثاله الظلي فادرك تمثاله

كانه ادراك لذلك الشئ فتصويرات العلم يشبه بالماء الموضوع فى الاناء لرؤية تمثال الشمس فى كون كل منهما سببا لرؤية مثال الشئ وشبحه وليس شئ منهما سببا لرؤية عين الشئ لعجزنا عن ادراك عينه فرؤية مثال الشمس كانه رؤيتها هكذا رؤية تمثال العلم بسبب تعريفه كرؤية العلم قوله فى الحاشية ولهذا يفتقراه اى لاختفاء جوهر ذاته فسر المشار اليه لئلا يتوهم ان الاشارة الى القريب وهو كونه اظهر الاشيا وهو من حيث انه اظهر الاشياء لايصلح للاحتياج الى التنبيه قوله من شدة الوضوح بحيث يمتنع واضح کردیا کہ اختفا کا سبب ظلمۃ نہیں ہے جو کہ مستلزم نظریۃ ہے بلکہ شدۃ وضوح جو کہ مستلزم ہے عجز عقول کو پھر خفا ذاتی کی نفی کرتے ہوئے کہا لا انه خفى فى نفسه قوله بل لان ۱۷ اضراب عما يفهم ماقبل سے مفہوم ہوتا تھا کہ شدۃ وضوح سبب ہے اختفا جوہر ذات کا حالانکہ وضوح سبب اختفا نہیں ہوسکتا بلکہ الٹا سبب انکشاف ہوتا ہے تو اس سے لفظ بل کے ساتھ اضراب کیا اور کہا کہ شدۃ وضوح سبب ہے عجز عقول کا اور عقل اپنے عجز کے بسبب ادراک حقیقۃ سے قاصر رہتا ہے تب علم کی حقیقۃ عقل سے مخفی ہوجاتی ہے قوله وفيه نظر یہ معارضہ ہے ان حضرات کی جانب سے جو قائل بنظرية العلم ہیں حاصل معارضہ یہ کہ علم على اختلاف الاقوال مقولہ کیف کے تحت درج ہے جیسے کہ مسلک صحیح اور منصور بالدلائل ہے اور یہ وہ ہیں جو علم حالۃ ادراکیہ کا نام رکھتے ہیں یا علم کی تعریف صورۃ حاصلہ سے کرتے ہیں اور قائل ہیں بحصول الاشياء باشباحها وامثالها کے اور حصول الاشیا بانفسها کے مسلک پر تو علم کسی خاص مقولہ کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ معلوم ذی الصورۃ کے تابع ہے الا ان يقال بالمسامحة كما قال الدوانى " یا علم مقولہ اضافۃ میں درج ہے كما قال به المتكلمون اور یہ حضرات علم کی تعریف الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم کے ساتھ کرتے ہیں یا مقولہ انفعال کے تحت مندرج ہے جیسا کہ قبول النفس لتلك الصورة کے ساتھ اس کی تعریف کی جاتی ہے بہر حال کسی نہ کسی مقولہ کے تحت درج ہے اور مقولات اجناس عالیہ ہیں جب علم تحت الجنس درج ہوا تو حسب ضابطہ كل ماله جنس له فصل کے فصل مقوم بھی ہوگا جب علم کیلئے جنس و فصل ثابت ہوا تو اس کے لئے حد تام موصل الى تصوره بالكنه ثابت ہوجائے گی جو کہ مختص بالکسبیات لہ النظریات ہے لہذا حقیقۃ علم مکتسب من الحد ہو کر اکتسابی اور نظری ہوگی نہ کہ بدیہی اور یہ واضح رہے کہ تصور بالکنہ جو بواسطۃ الحد التام ہے وہ مختص بالنظریات ہے اور ایک تصور بالکنہ بواسطۃ النوع ہوتا ہے جیسے کہ تصور جزئی بواسطہ النوع یہ مختص بالکسبیات نہیں ہے کیونکہ جزئی نہ کاسب ہے نہ مکتسب البتہ تصور بالکنہ بواسطۃ الحد التام جو کلیات کا ہوتا ہے مختص ہے بالكسبيات كما قال السيد الهروى قوله الا ان يقال كونه كيفا

یہ اس معارضہ کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کا مقولہ کیف یا غیر کیف کے تحت مندرج ہونے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ کیف اس کے لئے جنس اور علم پر اس کا صدق ذاتی اور جنسی ہے تاکہ اس کے لئے فصل کا ہونا لازم ہو جاتے بلکہ کیف کا صدق علی العلم عرضی ہے یہ علم کے لئے عرض عام قرار پاتا ہے۔ لہذا علم کے لئے فصل نہیں ہو گا۔ اور نہ حدتام جو کہ مستلزم کسبیۃ تھی اور یہ صدق الجنس کون فصول الحقائق الجوہریۃ جوہراً ہو گا۔ یہ اس صدق عرضی کی نظیر پیش کر دی کہ حقائق جوہریہ یعنی انواع جوہریہ کے فصول پر بہرحال جوہر ہی صادق ہے اور عرض تو صادق نہیں آسکتا ورنہ حقیقۃ نوعیہ جوہر یہ جوہر میں بھی درج ہو گی اور فصل کے عرض ہونے کی وجہ سے عرض بھی ہو گی ایک حقیقۃ بیک وقت جوہر و عرض ہو مستحیل ہے کیونکہ اس صورت میں ایک ہی حقیقۃ محتاج الی المحل اور مستغنی عن المحل قرار پائے گی لہذا صدق عرض جب ہوا تو فصل پر جوہر صادق آئے گا لیکن یہ صدق ذاتی بحیثیت جنس کے نہیں ہو گا ورنہ حسب ضابطہ کل مالہ جنس فلہ فصل کے اس فصل کے لئے اور فصل ہو گا اب اس فصل کی حقیقۃ مرکب من الجنس والفصل ہو گی کیونکہ یہ فصل بھی حقیقۃ جوہریہ کا فصل ہے اس پر جوہر کا صدق جنسی ہو گا۔ لہذا اس کیلئے اور فصل کی ضرورت ہو گی ہلم جرا تو تسلسل فی الفصول لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اس لئے جوہر کا صدق عرضی ہو گا چونکہ فصل حقیقۃ بسیطہ ہے لہذا اس کے لئے نہ جنس ہے نہ فصل اسی طرح علم بھی ایک حقیقۃ بسیطہ ہے اس کیلئے بھی جنس نہیں ہے تو مقولات کا صدق عرضی ہو گا نہ جنسی وقد یستدل علی بساطۃ الفصل مطلقاً سواء کان فصل الجوھر او فصل العرض بوجہ آخروھوانہ لو کان الفصل مرکبا فجنسہ لا یخلواما ان یکون جنسُ الفصل جنس النوع او داخلاً فی جنس النوع اوجنس النوع داخلاً فی جنس الفصل فعلی جمیع تلک التقادیر یلزم ان یکون النوع ماھیۃ اعتباریۃ لان کل ما یکون جزءہ مکرراً فھو ماھیۃ اعتباریۃ واما ان یکون جنس الفصل غیر جنس النوع فیلزم للماھیۃ الواحدۃ النوعیۃ جنسان فی مرتبۃ واحدۃ احدھما جنس النوع وثانیھما جنس الفصل ھذا ایضاً جنس للنوع وھو باطل قال فی الحاشیۃ قولہ الا ان یقال الا ھذا القول سخیف الخ صدق عرضی کا قول سخیف اور ضعیف ہے کیونکہ علم کے بسیط ہونے کی صورت میں کیف جو کہ جنس عالی ہے اس کا صدق علی العلم صدق عرضی نہیں ہو سکتا کیونکہ صدق عرضی کی مختلف صورتیں ہیں ان میں سے کوئی صورت صدق صحیح قرار نہیں پاتی تفصیل اس کی یہ ہے کہ صدق کیف علی العلم صدقاً عرضیاً کی تشبیہ آپ نے صدق الجوہر علی فصول الانواع الجوہریہ کے ساتھ دی ہے۔ مثل صدق الجوھر علی الناطق الذی ھو فصل للانسان الذی ھو نوع جوھری اس تشبیہ کی ایک صورت یہ ہے

کہ جیسے ناطق فصل مقسم ہے جوہر کے لئے اور جوہر کا صدق علی الناطق صدق الجنس علی الفصل المقسم ہے اور صدق الجنس علی الفصل المقسم صدق عرضی ہوتا ہے تو صدق کیف علی العلم کی صورت بھی یہی ہو تو یہ صحیح اور درست نہیں ہو سکتی کیونکہ جو فصل مقسم برائے جنس ہوتا ہے وہ مقوم برائے نوع ہوتا ہے اور اس جنس کو اس نوع کی صورت میں موجود فی الخارج کر دیتا ہے جیسے ناطق جو مقسم برائے جوہر ہے لانہ مقسم للحیوان وکل مقسم للسافل فہو مقسم للعالی اور مقوم برائے انسان ہے جو نوع جوہری ہے۔ تو صدق الجوہر علی الناطق صدق الجنس علی الفصل المقسم ہے جو صدق عرضی ہے یہ صورۃ صدق الکیف علی العلم کی نہیں ہو سکتی کیونکہ علم کیف جنسی کے کسی نوع متحصل کے لئے فصل مقوم نہیں ہے جو کیف کے لئے مقسم ہو کر اس کو نوع متحصل کی صورت میں موجود فی الخارج کرے۔ اور کیف کا صدق صدق الجنس علی الفصل المقسم ہو کر صدق عرضی ہو جائے اسی کو قاضی نے این الفاظ پیش کیا ہے لان العلم لیس فصلا مقسما للکیف فی شیئ من الحقائق ای الانواع المتحصلۃ یعنی لیس العلم مقوما للانواع المتحصلۃ من الکیف فیصیر مقسما للکیف ویکون محققا لہ فی صورۃ النوع حتی یصدق الکیف علی العلم صدق الجنس علی الفصل المقسم صدقا عرضیا لانا تتبعنا تتبعا بلیغا فلم نجد شیئا من الحقائق الکیفیۃ صالحا لان یقع العلم فی جواب ای شیئ ہو فی ذاتہ عند السوال عن ممیزہا حتی یصدق الکیف علیہ صدق الجنس علی الفصل فلم یمکن صدق العرض بہذہ الطریقۃ اور دوسری صورت یہ ہے کہ تشبیہ صرف حمل عرضی میں ہو اس میں کہ علم فصل مقسم برائے کیف ہو تو پھر علم معروض ہوا اور کیف اس کے لئے عارض ہوگا۔ اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں اور ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے۔ ایک یہ کہ خود مقولہ کیف فصل ہو اور علم اس کے لئے جنس ہو کیونکہ فصول یہ نوع کے لئے ذاتی ہوتا ہے لیکن فصل و جنس کے مابین علاقہ عرضی ہوتا ہے لہذا فصل کو عارض للجنس و بالعکس کہا جاتا ہے یہ صورۃ قاضی نے پیش نہیں کی۔ کیونکہ یہ بدیہی البطلان تھی وجہ اس کی یہ ہے کہ کیف جنس عالی ہے اور جنس عالی فصل نہیں ہو سکتی علاوہ ازیں علم مقولہ کیف ہو کر مندرج تحت الکیف ہے نہ یہ کہ کیف مندرج تحت العلم ہے تو اس صورت میں علم جنس برائے کیف کیسے ہو سکتا ہے۔ دوسری صورۃ یہ کہ علم معروض برائے کیف ہو اور کیف علم کا عارض انتزاعی ہو اور یہ بھی باطل ہے کیونکہ کیف موجودات خارجیہ کے لئے جنس ہے جیسے سواد وبیاض کے لئے اور موجودات خارجیہ کی جنس امر انتزاعی نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا کہ وہ موجودات امور انتزاعیہ ہو جائیں گے لان انتزاعیۃ الجزء یستلزم انتزاعیۃ الکل اسی کو قاضی مبارک نے کہا وہو باطل

لان الجنس العالی للحقائق الموجودۃ لا یکون امرا انتزاعیا اور تیسری صورت یہ کہ کیف علم
کے لئے عارض انضمامی ہو یہ بھی باطل ہے کیونکہ انضمام فرع ہوتا ہے وجود منضمین کا تو مقولہ کیف کا اس صورۃ میں
موجود ہونا ضروری ہوگا اور اس کا وجود من غیر ان یصیر نوعا متحصلا بفصل ما ہوگا یعنی اس
کیف کے ساتھ کوئی فصل مل کر اس کے ابہام کو رفع کرتے ہوئے بصورت نوع متحصل کرے اس کے
بغیر موجود ہوگا تو یہ باطل ہے کیونکہ وجود جنس فی الخارج بدرجۂ ابہام اور بدون النوع لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے
کیونکہ جنس جب تک فصل کے ساتھ مل کر صورت نوعیہ اختیار نہ کرے موجود نہیں ہوسکتی یا یہ کہ کیف
کسی فصل کے ساتھ مل کر بصورت نوع موجود ہوگا اور پھر منضم الی العلم ہوگا۔ اب اس صورۃ میں ایک حقیقۃ اخری
نوعیہ موجود ہوگئی جو مقولہ کیف سے بالذات ہے۔ اور کیف کا صدق اس پر ذاتی ہے۔ اور علم پر کیف کا صدق
عرضی تو اس ماہیۃ نوعیۃ کو علم کے مبداء انکشاف ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے تو ایسی ماہیۃ کو بیچوں بیچ عروض کیلئے
واسطہ بنانا بیکار ہے۔ اور بلا فائدہ جو کہ باطل ہے کیونکہ علم تو لذاتہ مبداء انکشاف ہوتا ہے۔ اس بارہ میں
کسی غیر کو بطور واسطہ کوئی مداخلت نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ حمل عرضی اما حمل الجنس
علی الفصل او بالعکس او حمل العارض علی المعروض وههنا الکل باطل فالحمل
العرضی باطل ولیذا لم یقل به احد یعنی لما کان هذا القول سخیفا فلم
یقل به احد وان ذهب ذاهب الی التسامح هذا جواب سوال وهو انا لا
نسلم انه لم یقل به احد بل ذهب الیه الدوانی وحاصل الجواب انه
فرق بین الحمل العرضی والحمل بالمسامحة ای الحمل المجازی والصدق المجازی
لیس بصدق فی الواقع فلم یقل بالصدق الحقیقی فی الواقع احد چونکہ مقولات کا صدق
حقیقی بعض حضرات کے نزدیک صرف امور خارجیہ پر ہوتا ہے اور علم چونکہ ایک حقیقۃ ذہنیہ ہے تو اس پر مقولہ کیف
کیسے صادق آسکتا ہے۔ تو دوانیؒ نے صدق مجازی کا قول کیا ہے کہ علم امر ذہنی ہے لیکن اس کو اس امر خارجی کے ساتھ
جو کیف میں حقیقۃً درج ہے اس امر میں تشبیہ حاصل ہے کہ محل کے ساتھ قائم ہے اور قسمۃ ونسبۃ کو لذاتہ تقاضا
نہیں کرتا تو اس تشبیہ کے پیش نظر اس امر ذہنی کو مجازاً کیف کہہ دیا ہے تو یہ صدق مجازی صدق عرضی
نہیں ہوسکتا کیونکہ صدق عرضی تو صدق حقیقی ہوتا ہے جو بمقابل صدق ذاتی کے ہے۔

وما قیل انه کیف بمعنی العرض العام بعض حضرات نے کیف کو دو معانی کیلئے
موضوع قرار دیا ایک کیف مقولہ جو جنس عالی ہے اس کا مفہوم یہ پیش کیا عرض اذا وجد فی الخارج
تکون فی الموضوع ولا تکون مقتضیا للقسمة والنسبة یہ ایک جنس عالی ہے جو باقی

اجناس عالیہ کے ساتھ مباین دوسرا معنی کیف کا یہ ہے کہ عرض موجود فی الخارج ولم یکن
مقتضیا للقسمة والنسبة اس معنی کے اندر وُجدفی الخارج کی قید ختم کر کے عام وجود کو خواہ ذہنی ہو
یا خارجی اعتبار کرلیا گیا ہے اور یہ کیف مقولہ اور جنس عالی نہیں بلکہ یہ عرض عام ہے جو ذہن میں تمام مقولات
کو شامل ہے اور خارج میں صرف مقولہ کیف کو شامل ہے اور کیف بالمعنی الثانی جو عرض عام ہے اسی کا اطلاق علم
پر کیا گیا ہے تو علم پر کیف کا صدق عرضی ہوگا تو آپ کا صدق عرضی سے انکار کرنا اور لم یقل بہ احد کہنا درست
نہیں ہے ۔ تو قاضی مبارک نے اس کے جواب میں کہا فلیس بشئ یعنی کیف بمعنی العرض العام
کا قول کرنا لیس بشئ معتد بہ لانہ لم ینقل اطلاق لفظ الکیف ولا وضعہ
لہذا المعنی ومجرد الاحتمال لایکفی قولہ علی ماحققہ الاستاد فی حاشیة
الرسالة یعنی میرزاہد ہروی نے حاشیہ رسالہ قطبیہ میں اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ کیف جمیع مقولات
کے لئے ذہن میں عرض عام نہیں ہو سکتا کیونکہ مقدار مخصوص اور اضافت مخصوصہ کی صورت ذہنیہ کے لئے
ضروری ہے کہ اول مقتضی قسمة اور ثانی یعنی صورة اضافة مقتضی لنسبة ہو گی کیونکہ اقتضاء قسمة برائے مقدار اور
اقتضاء نسبة برائے اضافة امر ذاتی ہے اور ذاتیات تمام اقسام وجود میں محفوظ رہتی ہیں ۔ اور وجود خارجی وذہنی
کے اختلاف سے ذاتیات متبدل اور متغیر نہیں ہوتیں مع انہ لم یقل الخ یہ ماقیل کا جواب ثانی ہے ماحاصل
کہ یہ قائل بھی کیف جو مقولہ ہے اس کو عرض عام نہیں کہہ سکا ۔ بلکہ مقولہ کیف کو چھوڑ کر ایک دوسرا معنی لے کر
اس کو عرض عام قرار دیا ہے ۔ حالانکہ یہاں جو اشکال تھا وہ مقولہ کیف کے صدق کی وجہ سے تھا اور وہ مندفع
نہیں ہو سکا ۔ لہذا صدق عرضی کا قول بہرحال سخیف ہوگا ۔ فیجب ان یکون علی نقدیر یعنی جب
صدقِ عرضی کا قول باطل ہوا تو لازم ہے کہ اگر علم مقولہ کیف سے ہے تو پھر کیف کا صدق اس پر بالذات
ہونا چاہئے لا بالعرض جیسے کہ جو لوگ حالة ادراکیہ کو علم قرار دیتے ہیں وہ اس پر کیف کا صدق ذاتی تسلیم کرتے
ہیں تو اب علم بمعنی الحالة الادراکیہ پر مقولہ کیف بالذات صادق آئے گا ۔ اور اس کے لئے جنس قرار پائے گا اور
کل مالہ جنس فلہ فصل کے حسب ضابطہ اس کے لئے فصل بھی ثابت ہوگا ۔ تو حالة ادراکیہ کے لئے حد تام جو
موصل الی التصور بالکنہ ہوتی ہے ۔ ثابت ہو گئی جو کہ مختص بالنظریات ہے ۔ تو علم بمعنی الحالة نظری قرار پائیگا
فعاد الاعتراض الاول تو اس لئے قاضی مبارک نے شرح میں جواب ثانی ذکر کیا بقولہ اویقال
جس کی تشریح آجاتی ہے ۔ فانتظر اور جو لوگ علم بمعنی الصورة کا قول کرتے ہیں اور حصولِ اشیاء بانفسہا
کے قائل ہیں ۔ تو وہ بہرحال مجبور ہیں کہ کیف کا صدق علی الصورة یا تو صدق عرضی قرار دیں گے یا صدق
مجازی ۔ علی سبیل المسامحة قولہ وجنسیة المقولات الخ یہ جواب ہے اس سوال کا

کہ مقولات اجناس عالیہ ہوتی ہیں ان حقائق متحصلہ مستقلہ کے لئے جو ان کے تحت مندرج ہوتی ہیں اور مقولات کا صدق حقائق متحصلہ پر صدق عرضی نہیں ہو سکتا اور علم ایک حقیقۃ متحصلہ ہے تو اس پر کیف کا صدق عرضی کیسے ہو سکتا ہے بخلاف فصول جواہر کے کہ ان پر جوہر کا صدق عرضی درست ہے کیونکہ یہ حقائق مستقلہ نہیں ہیں بلکہ حقائق مستقلہ کے ابعاض ہیں لہذا ان کو بطور نظیر پیش کرنا صحیح نہیں ہے حاصل جواب یہ کہ مقولات کی جنسیۃ صرف ان حقائق کی بنسبت ہے جو مرکبہ ہوں اور ان کے تحت مندرج ہوں نہ ان امور کی بنسبت جو کہ بسائط ہوں۔ کیونکہ اگر بسائط پر بھی ان کا صدق جنسی ہو تو پھر ان کے لئے فصل کا ہونا لازمی ہو جائے گا۔ جو کہ مستلزم ترکیب ہے اور منافی للبساطۃ باقی رہا سوال کہ جب مقولات کا صدق بعض حقائق پر ذاتی اور بدرجہ جنس ہو اور بعض پر صدق عرضی بدرجہ عرض عام ہوا تو صدق مقولات میں تفاوت لازم آیا اور یہ مستلزم تشکیک ہے تو مقولات مشکک قرار پائیں گے اور یہ لا تشکیک فی الماہیات کے منافی ہے۔ تو منہیہ میں اس کا جواب دیا کہ تشکیک بنسبت ان مندرجات کے ممتنع ہے جن پر ان مقولات کا صدق ذاتی ہو یعنی جن امور کے لئے مقولات بدرجہ ذاتیات، ہوں اور امتناع تشکیک جمیع مندرجات کی بنسبۃ نہیں ہوتی خواہ ان پر صدق ذاتی ہو یا عرضی لہذا جب ان کا صدق بنسبت بسائط کے عرضی ہے اور ان کے لئے ذاتیات، ہی نہیں بنتے تو تشکیک کا سوال وارد نہیں ہو سکتا او یقال المطلوب بداھتہ الخ

یہ جواب ثانی ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ ہمارا دعوائے بداھتہ علم کی صورت اجمالیہ کے متعلق ہے نہ تفصیلیہ کے متعلق اور جنس و فصل کے ساتھ تو صورۃ تفصیلیہ حاصل ہوتی ہے اگر یہ نظری ہو تو ہمارے دعوائے بداھتہ کے منافی نہیں ہے کیونکہ بصورت اجمالیہ بدیہی ہونے کے ہم مدعی ہیں اور یہ جواب مبنی ہے علی تحقیق السید الہروی کہ ان کے نزدیک مجموع حرکتین جو کہ مفہوم نظر ہے اس پر محدود کی کنہ تفصیلی یعنی بالکنہ کے درجہ میں مترتب ہوتی ہے نہ کہ صورت اجمالیہ محدود کی جو علم بکنہ کے درجہ میں ہے بلکہ یہ بذات خود مرتسم و متمثل فی الذہن ہوتی ہے لہذا اس کا ترتب علی النظر نہیں ہوتا جب کہ کاسب یا تو ذاتیات ہوتے ہیں جو علم بالکنہ التفصیلی کا افادہ کرتے ہیں یا عرضیات جو علم بالوجہ کا فائدہ دیتے ہیں یہ دونو علم نظری قرار پاتے ہیں بخلاف صورۃ اجمالیہ کے جو بنفس خود مرتسم ہوتی ہے اور وہ نہ مرتب علی النظر ہے اور نہ نظری درحقیقت سید ہروی کے نزدیک تعریفات میں تصور واحد ہوتا ہے جو معرف الحد کے ساتھ بالذات تعلق پکڑتا ہے کیونکہ ذہن میں حصول ان کا ہوتا ہے اور یہی تصور ذاتیات ہے اور ذات محدود کے لئے تصور بالعرض قرار پاتا ہے لہذا یہی ذاتیات کا درجہ تفصیلی مرتب علی النظر ہوتا ہے اس لحاظ سے میر زاہد کے نزدیک کاسب اور مکتسب متحد بالذات ہیں اور متغایر بالاعتبار کہ حد بایں اعتبار کہ تصور بالکنہ اور بدرجہ تفصیل ہے تو کاسب ہے۔ اور باعتبار اس کے کہ یہ تصور بکنہ المحدود ہے جو کہ بدرجہ اجمال ہے یہ مکتسب ہے اور اس جواب کی بنیاد اس پر بھی ہے کہ بداھتہ نظریۃ بلحاظ علم اجمالی اور تفصیلی کے مختلف ہو سکتی ہے لیکن اس جواب پر یہ اشکال ضرور ہے کہ حقیقۃ علم کی

کوئی خصوصیت نہیں ہے بلکہ ہر حقیقۃ مرکب کے متعلق ایسے ہو سکتا ہے کہ بدرجہ اجمال بدیہی اور بدرجہ تفصیل نظری قرار پاتی ہے
پھر تو یہ نزاع لفظی محسوس ہوتا ہے جو لا یلیق بشان المحصلین فضلاً عن المحققین اور یہی
اعتراض خود قاضی نے فیماسیاتی ذکر کیا ہے قوله والحق انه ليس كيفاً یہ جواب ثالث ہے اصل اشکال
کا حاصل جواب یہ کہ قاضی کی تحقیق میں علم عین واجب تعالےٰ عز مجدہ ہے كما سيظهر فيما سياتي
لہذا وہ کسی مقولہ کے تحت مندرج نہیں ہے۔ اور نہ اس کی کوئی حد موصل الی التصور بالکنہ ہے جو مستلزم نظریۃ تھی البتہ
اس جواب پر یہ اعتراض پڑتا ہے کہ اشکال تو ان حضرات پر تھا جو علم کو بدیہی التصور کہتے ہیں اور علم اگر واجب تعالےٰ
کا عین ہو تو اس صورۃ میں وہ تصور سے بالاتر ہے فضلاً عن ان یکون بدیہی التصور جواب یہ کہ واجب تعالےٰ کی
ذات کا تصور جو ممتنع ہے اس کی وجہ بھی شدۃ وضوح اور انور الانوار ہونا ہے اور یہ چیز مؤکد بداھۃ ہے۔
کیونکہ یہاں بداھۃ سے مراد شدۃ وضوح اور کمال ظہور ہے۔ قوله وما قيل ان كلما هو غيره الخ
یہ استدلال امام رازی رحمہ اللہ تعالےٰ سے منقول ہے خلاصہ استدلال یہ کہ اگر حقیقۃ علم بدیہی نہ ہو تو نظری ہو گی۔ اس صورت میں
اس حقیقۃ علمیہ کا علم و تصور موقوف علی غیر العلم ہو گا۔ کیونکہ کوئی شئ اپنے نفس کی کاسب آپ تو ہو نہیں سکتی اور غیر علم
یعنی علم کے ماسوی تمام اشیا جو اغیار علم ہیں ان سب کا علم اور تصور حاصل من العلم ہوتا ہے تو یہ مستلزم دور ہے کہ علم
مکتسب من الغیر ہوا اور وہ غیر مکتسب من العلم تھا تو گویا علم مکتسب من العلم ہوا یہ دور ہے جو کہ باطل ہے لہذا النظریۃ علم
باطل ہے۔ اور بداھۃ ثابت ہو جائے گی اس پر بعض حضرات نے اعتراض کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ بصورۃ نظریۃ
علم دور لازم نہیں آتا کیونکہ اگر حقیقۃ علم نظری ہو تو حقیقۃ علم جو کہ حقیقۃ کلیہ ہے اس کا تصور موقوف اور مکتسب
من الغیر ہو گا۔ اور اس غیر کا اکتساب موقوف علی تصور حقیقۃ العلم الکلیۃ نہیں ہے بلکہ اس غیر کا اکتساب ایک علم
مخصوص اور جزوی سے ہو گا۔ جو بنفس خود اس غیر کے ساتھ تعلق پکڑے گا۔ موقوف اور موقوف علیہ جب ایک دوسرے
کے غیر ہو گئے تو دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ موقوف علی الغیر تصور حقیقۃ العلم اور غیر کا توقف علم جزوی خاص پر ہے جو
اس غیر کے ساتھ تعلق پکڑے گا تصور حقیقۃ علم پر موقوف نہیں ہے لہذا دور کی صورت پیدا نہیں ہوتی قاضی مبارک
نے اس اعتراض کو دفع کرنے کی خاطر فرمایا فليرجع الى ماقلنا من انه مبدأ ظهور الاشياء
فيجب ان يكون في نفسه اظهر ها یعنی اس کی ایسی توجیہہ کر دی جس پر سرے سے یہ اعتراض
واقع ہی نہ ہو خلاصہ توجیہہ یہ ہے کہ امام رازیؒ کی مراد بداھۃ سے بداھۃ اصطلاحی نہیں ہے بلکہ بداھۃ سے مراد
یہ ہے کہ علم بذات خود نور ہے۔ اور مبدا ظہور ہے علم کے جتنے اغیار ہیں ان تمام کی نوریۃ و ظہوریۃ مستفاد
من العلم ہے لہذا ضروری ہے کہ علم بذات خود نور اور ظہور ہو۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ علم کا ظہور اور نوریۃ مستفاد من الغیر
ہو ورنہ دور کا لازم ہونا ظاہر اور بیّن ہے کیونکہ جب نور اور ظہوریۃ غیر کی مستفاد من العلم ہے اور علم کی ظہوریۃ اور

نوریہ مستفاد من الغیر ہو تو اس وقت علم نور وظہور بالعرض ہوگا اور اس کی ظہوریہ مستفاد من الغیر ہوگی پھر اس غیر کو دیکھا جائے گا کہ یہ نور اور مبدأ ظہور بذاتہ ہے تو علم حقیقۃً اسی کا نام ہے اگر یہ غیر نور بذاتہ نہیں ہے تو پھر اس کی نوریہ مستفاد من نور العلم ہوگی تو دور لازم آ جائے گا جو کہ باطل ہے۔ کیونکہ بصورت دور تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آتا ہے۔ جو کہ باطل ہے لہذا اس کا ملزوم یعنی دور بھی باطل قرار پائے گا۔ وهكذا على تقدير التسلسل یعنی اگر اس برہان کو پیش کرنے کی یہ صورت اختیار کی جائے کہ علم کا ظہور مستفاد من الغیر ہو اور پھر یہ غیر جب مبدأ ظہور بذاتہ نہیں ہے تو پھر اس کا ظہور اگر مستفاد ایک اور غیر سے ہو پھر اس غیر کا ظہور مستفاد اور غیر سے ہو هكذا جرا تو یہ سلسلہ لا الی نہایۃ چلتا جائے گا تو تسلسل لازم آیا اگر اس سلسلہ میں کوئی غیر اپنے ظہور میں عود الی العلم کرے تو وہی دور اور یہ دونوں باطل ہیں کیونکہ جیسے دور کی صورت میں تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کا استحالہ پیش آتا ہے اسی طرح بصورت تسلسل بھی تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کا استحالہ پیش آتا ہے کیونکہ جب سب کے سب نور وظہور بالغیر ہیں اور نور وظہور بالذات کوئی نہیں ہے تو ما بالعرض تو متحقق ہوا ما بالذات کوئی نہ ہوا اور یہ باطل ہے۔ وانما خص الدور بالذکر دون التسلسل جو برہان امام رازی نے پیش کیا ہے اسکو دو طریقہ پر پیش کیا جاتا ہے ایک طریقہ وہی ہے جس کو امام رازی نے اختیار فرمایا ہے۔ اس کی مدار اس مقدمہ کلیہ پر ہے کہ کل ما هو غير العلم لا يعلم الا بعلم فلو انعكس الامر يلزم الدور اس صورت میں تمام اغیار علم ایک جانب ہیں جن کا ہر ایک فرد مستفاد اور معلوم من العلم ہوتا ہے اب اگر علم اپنے کسی غیر سے معلوم ہو تو دور لازم آتا ہے اس صورت میں احتمال تسلسل ہو نہیں سکتا کیونکہ تمام اغیار ایک جانب ہو کر سب کے متعلق یہی ضابطہ ہے کہ مستفاد من العلم ہیں تو اب کسی غیر کے متعلق یہ احتمال سرے سے ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ کسی دوسرے غیر سے حاصل ہو کیونکہ یہ کلیہ مذکورہ کے خلاف ہے۔ دوسرا طریقہ پیش کرنے کا یہ ہے کہ مقدمہ کلیہ کو مدار نہ بنایا جائے بلکہ ایک فرد من اغیار العلم لے کر یوں کہیں کہ علم کا ظہور مستفاد من ذلک الغیر ہو تو پھر یہ غیر یا تو نور بنفسہ اور ظاہر لذاتہ ہوگا تو حقیقتاً علم یہی ہے نہ وہ جس کو آپ نے سمجھا تھا اگر یہ غیر نور بنفسہ اور ظاہر لذاتہ نہیں ہے بلکہ اس کا ظہور مستفاد من العلم ہے تو دور مصرح لازم آئے گا۔ اگر اس غیر کا ظہور مستفاد من الغیر الآخر ہے اور اس غیر آخر کا ظہور مستفاد من الغیر الآخر اگر یہ سلسلہ کہیں لوٹ کر مستفاد من العلم ہو تو دور مضمر لازم آئے گا اگر یہ استفادہ من الغیر کا سلسلہ لا الی نہایۃ چلتا چلا جائے تو تسلسل لازم آئے گا اس تقریر ثانی کی طرف قاضی مبارک نے اشارہ کیا وهكذا على تقدير التسلسل اب سوال یہ ہے کہ امام رازی نے طریق اوّل کو طریق ثانی پر کیوں ترجیح دی اور ثانی کی بنسبت اول کو کیوں مختار سمجھا۔ اور اسکی تخصیص بالذکر کیوں اور ثانی کو کیوں متروک کیا۔ اس سوال کا جواب دے رہا ہے۔ قاضی انما خص الدور الخ سے ایک جواب دیا۔ لسقوط احتماله ههنا ای فی نفس الامر یعنی نفس الامر میں حقیقتاً تمام اشیاء کے منشاء انکشاف اور مبدأ ظہور صرف علم ہے۔ لہذا یہ احتمال پیدا کرنا کہ بعض اشیاء کے لئے منشأ انکشاف علم ہو اور دوسرے بعض کیلئے منشاء انکشاف غیر علم ہو نفس الامر کے لحاظ سے غلط اور ساقط ہے۔ چونکہ تقریر ثانی میں غیر علم کے لئے دوسرے غیر علم کو منشأ ظہور قرار دیا جاتا ہے جو کہ نفس الامر کے خلاف ہے۔ اس لئے امام رازی نے تقریر ثانی کو چھوڑ کر تقریر اوّل کو اختیار کیا۔ اور احتمال تسلسل جو کہ نفس الامر کے خلاف اور واقع میں ساقط تھا۔ اسکو اختیار نہیں کیا۔ البتہ بعض لوگوں نے جو تقریر تسلسل کو بھی اختیار کیا وہ صرف ارخاء عنان پر مبنی ہے یہ کہ وہ صحیح احتمال ہے۔ یعنی ان احتمال التسلسل ساقط فی نفس الامر لان العلم منشاء انکشاف لجميع ماعداه فی نفس الامر فابداء احتمال بان بعض الاشياء ينكشف

بالعلم والبعض الآخر ينكشف من غير العلم غلط وساقط في نفس الامر واحتمال التسلسل مبني على هذا الاحتمال فلما سقط المبنى سقط البناء فلذا اختار الامام التقرير الاول ولم يختر التقرير الثاني لسقوط احتماله ههنا بحسب نفس الامر فمن قال بالتقرير الثاني فمبني على ارخاء العنان بالخصم لانه احتمال صحيح بحسب الواقع

ولانه اظهر في لزومه یہ جواب ثانی ہے حاصل یہ کہ تقریر اول سے امر واحد یعنی دور لازم آتا ہے جو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کے لزوم میں اظہر ہے بخلاف طریق ثانی کے کہ وہ اس اس بارہ میں اظہر نہیں ہے۔ کیونکہ طریق ثانی میں لزوم احد الامرین ہے۔ اما الدور او التسلسل اور تسلسل تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کے لزوم میں اظہر نہیں ہے۔ کیونکہ بصورت دور اگر دور مصرح ہو تو صرف امرین کے ملحوظ ہونے سے تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کا استحالہ پیش آ جاتا ہے اگر مضمر ہو تو پھر تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کا استحالہ امور متناہیہ کے ملحوظ ہونے کے بعد آ جائیگا بخلاف تسلسل کے کہ اسکے اندر امور غیر متناہیہ کے ملحوظ ہونے کے بعد جب سلسلہ کہیں رکنے میں نہ آیا تو اب معلوم ہوگا کہ سب بالعرض ہیں اور بالذات کوئی نہیں ہے تو یہ لزوم خفی ہے اس لئے امام نے تقریر اول کو ترجیح علی الثانی دی ہے۔ قولہ فما قیل یجوز برہان رازی پر جو اعتراض کیا جاتا ہے کہ بصورت نظریۃ علم تصور حقیقۃ العلم موقوف علی الغیر ہوگا اور تصور غیر حقیقۃ علم کے تصور پر موقوف نہیں ہے بلکہ علم مخصوص کے تعلق پر موقوف ہے کما مر فیما سبق لہذا دور لازم نہیں آئے گا۔ اس کے متعلق کہا ساقط یعنی یہ اعتراض اب ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ قاضی نے فلیرجع الی ما قلنا کے ساتھ جو توجیہ وتقریر کی ہے اس کے لحاظ سے یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا البتہ اس توجیہ پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ عما فیہ الکلام سے خروج ہے کیونکہ گفتگو اس بارہ میں تھی کہ علم کی حقیقۃ کا یہ کتسب ہے یا بدیہی بداهۃ اصطلاحیہ اور علم کے مبداء انکشاف اور مبداء ظہور ہونے کے بارہ میں گفتگو نہ تھی کیونکہ علم کا نور ظہور ہونا اور مبداء ظہور ہونا یہ اصطلاحا بداهۃ نہیں کہی جاتی

قولہ قیل نظری تحدیدہ على الوجه الحقيقي الخ القائل هو الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله تعالى بعبارة جامعة للذاتيات اى جامعة لجميع الذاتيات فضيه الاحتراز عن الحد الناقص والحد التوسعي الذى فيه اقامة العرضيات مقام الذاتيات فالمراد ان تحديد العلم بالحد التام بحسب الحقيقة متعسر لان العلم من الموجودات النفس الامرية بداهة واجماعًا و معرفة ذاتياتها متعسرة لما تقرر من انها ملتبسة بالعرضيات امام غزالی کی کلام مشہور جہان کی بعض کتب میں مذکور ہے

اس کے اندر حد کے ساتھ حقیقی کی قید نہیں ہے۔ وعبارته هكذا العلم نظري تحديده متعسر لانا قد عجزنا في التحديد لاكثر الحسيات كرائحة المسك فنحن في تحديد الادراك اعجز ولكنا نشرح بتقسيم يخرجه كما قلنا الى آخر ما في الشرح بان الواحد نصف الاثنين جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تحدید محسوسات سے عاجز ہیں حالانکہ ان کا ادراک اسہل ہے اور نفس کے لئے مالوف بخلاف معقولات کے جیسے حقیقہ علم جو نفس کے لئے مالوف نہیں ان کے ادراک سے صرف عاجز نہیں بلکہ اعجز ہیں کرائحۃ المسك کیونکہ حکما کا حقیقہ رائحہ میں اختلاف ہے کہ یہ مقولہ کیف سے ہے یعنی ایک کیفیۃ فی الشموم ہوتی ہے یا اجسام صغار ہیں جو کہ شموم سے منفصل ہو کر قوۃ شامہ تک پہنچتے ہیں قوله ولكن قد نشرح بتقسيم يخرجه اى يخرج الحد والتعريف والضمير البارز في قول الغزالى يخرجه الى التحديد یعنی علم کی تشریح تقسیم سے کرتے ہیں جس سے حد علم برآمد اور حاصل ہو جاتی ہے بہر حال تقسیم ہو یا مثال اس سے تعریف شئ نکلتی ہے اگرچہ تقسیم سے حد اسمی اور مثال سے رسم برامد ہوتی ہے بہر حال ان سے افادہ تعریف ہو جاتا ہے جیسے کہ تقسیم سے جو غزالی نے ذکر کی ہے حاصل ہوا کہ علم اعتقاد جازم مطابق للواقع اور ثابت کا نام ہے جازم کی قید سے احتراز عن الظن اور مطابق سے احتراز عن الجہل ہوا اور ثابت سے احتراز عن التقلید اور یہ واضح رہے کہ یہ تقسیم علی مذہب المتکلمین ہے جو صرف الجزم والیقین کو علم کہتے ہیں اور اس کو ظن وغیرہ کا مقابل قرار دیتے ہیں لہذا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا کہ یہ تقسیم تو صرف تصدیق کی الی اقسامہ ہو رہی ہے جو کہ علم کا قسم ہے اور یہ تقسیم العلم الی اقسامہ نہیں ہے یا یہ کہ مثال بان الواحد نصف الاثنین سے یہ ثابت ہوا کہ علم ایک ایسے اعتقاد کا نام ہے جو اس اعتقاد کے مشابہ و مماثل ہو جو واحد کا نصف اثنین ہونے سے متعلق ہے اور تعریف بالمثال چونکہ تعریف بالمشابہۃ المختصۃ ہوتی ہے اس لئے اس کا مرجع الی الرسم ہوتا ہے یہ ہوئی تشریح کلام غزالیؒ کی اب اس کلام پر اعتراض واقع ہوتا ہے اور یہ اعتراض صاحب المواقف نے مواقف میں اور آمدی نے اپنے بعض کتب میں واقع کیا ہے کہ امام غزالی کی کلام کا شروع دلالت کرتا ہے کہ تعریف علم متعسر ہے اور آخر کلام دلالت کرتا ہے کہ تعریف علم متیسر اور آسان ہے جو تقسیم اور مثال سے برآمد کی جا سکتی ہے هذا الا تناقض وتہافت اور مزید براں یہ بھی اعتراض کیا کہ یہ تقسیم اور مثال علم کو جمیع ما عداہ سے امتیاز دے گی یا نہیں اگر شق اول ہو تو اسی کا نام تعریف ہے۔ اگر شق ثانی ہے تو پھر تشریح علم نہیں ہوئی تشریح کہنا غلط ہے اس اعتراض کو رفع کرنے کی بنا پر قاضی مبارک نے شروع ہی سے تحدید کو علی الوجہ الحقیقی بعبارۃ جامعۃ للذاتیات کی قید کر دی تاکہ اعتراض مواقف واقع ہی نہ ہو دفع اعتراض یوں کہ مراد غزالی من نفی التعریف تعریف مطلق کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ حد حقیقی جو جامع للذاتیات ہو اس کی نفی کرنی مطلوب ہے۔ اور تقسیم و مثال سے جو تعریف حاصل ہوتی ہے وہ حد حقیقی جامع للذاتیات نہیں ہے بلکہ تنبیہ

سے حد اسمی حاصل ہوتی ہے جس سے صرف تشریح اسم ہوتی ہے نہ توضیح حقیقۃ اور مثال سے تو صرف رسم حاصل ہوتی ہے
خلاصہ یہ کہ شروع کلام میں جس تعریف کی نفی کی ہے و لکنا نشرح سے اس کا اثبات مقصود نہیں ہے لہذا کوئی
تناقض اور تدافع بین کلامیہ نہیں ہے اور در حقیقت غزالی نے اگرچہ اپنی کلام مشہور میں جو سابقاً نقل کی گئی ہے.
تحدید کے ساتھ حقیقی کی قید ذکر نہیں فرمائی لیکن اپنی کتاب المستصفٰی میں تصریح کر دی کہ تحدید متعسر سے مراد تحدید حقیقی ہے
نہ مطلق اسی تصریح کے پیش نظر قاضی نے ابتدا ہی سے حقیقی کی قید کا اضافہ کر دیا تاکہ اعتراض رفع ہو جائے قولہ
اما الاسمی فلا یضر لتعسر الحقیقی یعنی جو تعریف تقسیم و مثال سے حاصل ہوتی ہے یہ تو تعریف اسمی ہے
جس سے تشریح اسم ہوتی ہے اس کا حاصل ہو جانا تعسر حد حقیقی کے منافی نہیں ہے لہذا غزالی کی کلام میں کوئی
تدافع نہیں ہے فمن استبعد بان القسمة والمثال یہ وہی اعتراض ہے جو صاحب المواقف
نے وارد کیا تھا جسکی تشریح پہلے گذر چکی ہے فبعید عن القریحة کیونکہ غزالی نے جس تعریف کو متعسر
قرار دیا ہے اس کو متیسر نہیں کہا لہذا استبعاد معترض بعید عن القریحة والطبیعة ہے نعم لو کان
المطلوب الخ ہاں اگر غزالیؒ مطلق تعریف کی نفی کرتا ہے اور تحدید مطلق کو متعسر قرار دیتا اور پھر معرفت حد
وتعریف کے لئے طریق آخر قسمة و مثال ثابت کرتا تو پھر آپ کے اعتراض کی کوئی وجہ ہو سکتی تھی اور آپ کا
استبعاد بھی صحیح ہوتا لیکن جب مراد غزالی کما فی المستصفٰی واضح ہو چکی ہے تو اب اعتراض کی کوئی وجہ صحیح نہیں ہے.
قولہ وما قیل ان افادتها الخ یہ صاحب المواقف کے اعتراض کا دوسرا جواب جو کہ قاضی کے نزدیک
درست نہیں ہے اس لئے اس کو نقل کر کے ساقطاً کہہ دیا خلاصہ اس جواب کا یہ ہے کہ قسمة و مثال
اگرچہ مفید امتیاز بھی ہوں تب بھی صلاحیت تعریف نہیں رکھتیں کیونکہ جب تک ان سے لازم بین الثبوت کی
معرفۃ حاصل نہ ہو تب تک وہ مفید تعریف نہیں ہو سکتی ہو سکتا ہے کہ مذکورہ قسمة و مثال سے لازم بین الثبوت
کی معرفت حاصل نہ ہو لہذا تعریف علم حاصل نہیں ہو گی. تو غزالی پر اعتراض بالتدافع نہیں ہو سکتا. قاضی نے اس
جواب کی وجہ سقوط پیش کی کہ یہ مشہور عند الجمہور ہے کہ تقسیم حقیقی یعنی جو حقیقۃ شئی کو منقسم الی الاقسام کرے یہ
ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز پر مشتمل ہونے کی وجہ سے وہ تعریفات اقسام پر مشتمل ہوتی ہے. اور مثال چونکہ مشابہت
مختص کے ساتھ تعریف ہوتی ہے اس لئے اس کا مآل الی الرسم ہوتا ہے لہذا مجیب کا ان کو صالح
للتعریف تسلیم نہ کرنا غلط ہے. وقال الفاضل الاهوری ؒ ان المساواة واللازم بین الثبوت
شرطان لکمال التعریف لا لاصل التعریف ونفسه والا لم یکن المنطق مجموع
قوانین الاکتساب وقال السید السند فی بحث المعرف من حواشی الشمسیة
الوجه الاعم والاخص فهما یصلحان للتعریف فی الجملة فلا بد من ادخالهما فی

المعرف والا لم یکن المنطق مجموع قوانین الاکتساب قال فی الحاشیہ قولہ بتقسیم
یخرجہ کما قلنا اہ قیل انما تبین یہاں سے صرف معرفۃ بالتقسیم اور معرفۃ بالمثال میں فرق پیش کر دیا،
خلاصہ اس کا یہ ہے کہ تقسیم مظان اشتباہ اور مقام التباس سے امتیاز کا کام دیتی ہے جیسے کہ تقسیم مذکور کو دیکھئے کہ علم
قید جزم کے ساتھ شک ظن وہم سے ممتاز ہوا ہے اور قید مطابقہ کے ساتھ جہل سے اور ثابت کے ساتھ تقلید سے
اور تعریف بالمثال جیسے کہ مثال پیش کیجاتی ہے کہ ادراک بصیرۃ یعنی ادراک عقل کو ایسے سمجھئے جیسے ادراک باصرہ یعنی
قوۃ باصرہ سے کسی کا ادراک کرنا کیونکہ بوقت ابصار مثال مبصر منطبع اور منتقش فی الباصرہ ہوتی ہے جیسے آئینہ میں انتقاش
ہوتا ہے مرئی کی صورت اور مثال کا ایسے ہی ادراک عقل میں صور معقولات کا ارتسام فی العقل ہوتا ہے تو گویا عقل آئینہ معقولات
ہے جیسے قوۃ باصرہ آئینہ محسوسات تھی تو مثال مصداق علم کو متعین کرتی ہے جیسے مثال مذکور سے معلوم ہوا کہ مصداق علم
صورۃ مرتسمہ فی العقل ہے قولہ واما المثال فیفہمك ای یدلك علی حقیقۃ العلم ای مصداق
العلم والمراد بالافہام الدلالۃ وبالحقیقۃ المصداق لاکنہہ المفصلۃ فلا یرد ان بین
هذا وبین ماقاله فی الشرح من ان المثال نما له الرسم تدافع لان الرسم لا یفهم
علی حقیقۃ المرسوم وجہ دفع الایراد ان مقتضی مافی الشرح ان المثال لا یفید حقیقۃ
العلم علی التفصیل ومقتضی ماقاله فی الحاشیۃ ان المثال یدلك علی ان مصداق
العلم هو الصورۃ المنطبعۃ فی العقل فلا تدافع قال المحقق التفتازانی یہ جواب ہے
اس سوال کا کہ مثال تو وہ ہوتی ہے جو ممثل لہ کے جزئیات وافراد میں سے ایک فرد اور جزی ہو کر اس کو واضح کرے
یہاں جو مثال ادراک باصرہ کی پیش کی گئی ہے یہ افراد اور جزئیات علم سے نہیں ہے جواب یہ کہ محقق تفتازانی رح نے
فرمایا ہے کہ مثال سے مراد جزئی من جزئیات الممثل لہ نہیں ہے کما فهمه البعض بل المراد من
المثال ههنا النظیر لا المثال المتعارف البتہ قاضی مبارک نے اس کو ملحقہ حاشیہ میں رد کر دیا بقولہ
ثم الحق ان الظاهر من المثال ذلك ای الفرد الجزی من جزئیات الممثل له کما
مثل فی الشرح کاعتقادنا بان الواحد نصف الاثنین لا هذا ای لا النظیر کما
قال المحقق التفتازانی ومثل بادراك الباصرۃ قولہ فی الحاشیۃ واما الاسمی
اہ قال السید السند اعلم ان ارباب العربیۃ الخ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مستخرج
من المثال کو حد کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ تعریف بالمثال رسم ہوتی ہے۔ لانہ تعریف بالخاصۃ کما
قال المصنف والتعریف بالمثال تعریف بالمشابہۃ المختصہ وهی من خواص المعرف
حاصل جواب یہ کہ یہاں حد سے مراد حد باصطلاح ارباب العربیۃ ہے کہ وہ حد کا اطلاق ہر معرف جامع مانع پر۔

دیتے ہیں اگرچہ ذاتیات کے ساتھ حد بھی ہو اور یہ اصطلاح عام ہے بنسبۃ اصطلاح اہل میزان کے کیونکہ یہ حضرات حد کا اطلاق صرف تعریف بالذاتیات پر کرتے ہیں کثیر ما یقع الغلط اشارۃ الی ان الاعتراض المذکور مبنی علی الغفلۃ عن اختلاف الاصطلاحین اعلم ان الحقائق الموجودۃ یہ صرف تفصیل مقام ہے باعتبارِ تنوعِ الحقائق یعنی حقائق موجودہ اور مفہومات اصطلاحیہ کے حدود کی تفصیل کردی

بعض حضرات نے اس مقام پر اعتراض اور جواب اعتراض کو ایک اور طریقہ پر پیش کیا ہے حاصل اعتراض یہ کہ قاضی مبارک نے امام غزالی کی توجیہہ کلام میں کہا ہے کہ تحدید حقیقی متعسر ہے اور حد اسمی جو کہ تقسیم و مثال سے حاصل ہوتی ہے متیسر اور آسان ہے حالانکہ حدِ حقیقی اور حدِ اسمی متحد بالذات ہیں کیونکہ تعریف بذاتیات الشیٔ قبل از تصدیق بوجود الشیٔ ہو تو حد اسمی ہے اگر بعد از تصدیق بوجود الشیٔ ہو تو حدِ حقیقی ہے اس صورت میں ایک کو متعسر اور دوسری کو متیسر قرار دینا غلط ہے اس کا دفع کیا بوجہین ایک یہ کہ اعتراض مذکور کی بنیاد اصطلاح اہل میزان پر ہے کہ وہ دونوں کے درمیان اتحاد کے قائل ہیں ہم نے جو مستخرج من القسمۃ والمثال کو حدِ اسمی کہا ہے، یہ اصطلاح اہل عربیت ہے کہ وہ معرف جامع مانع کو حد اسمی کہتے ہیں لہذا حدِ حقیقی جو ذاتیات شیٔ کے ساتھ ہوتی ہے یہ متعسر ہے اور حد اسمی بمعنی معرف جامع مانع متیسر ہے اختلاف اصطلاحین سے غفلۃ کی وجہ سے اعتراض مذکور واقع کیا گیا ہے ورنہ تو اعتراض ساقط ہے دوسرا جواب دیا بقولہ واعلم ان الحقائق الموجودۃ خلاصہ یہ کہ حقائق موجودہ نفس الامریہ کی تعریف بالذاتیات الداخلۃ فی تجوہرہا یہ حدِ حقیقی ہوتی ہے اور ان حقائق کے ذاتیات اور عرضیات کے درمیان امتیاز متعسر بعسر تام ہوتا ہے لہذا ان کی حدِ حقیقی متعسر ہوتی ہے، اور حقائق اصطلاحیہ اور مفہومات لغویہ کی تعریف بالذاتیات الداخلۃ فی مفہوماتہا الاصطلاحیہ حدِ اسمی ہوتی ہے، اور یہ غایۃ سہولۃ اور تیسیر میں ہوتی ہے اور ان کے ذاتیات و عرضیات کے مابین امتیاز آسان ہوتا ہے کیونکہ ایک لفظ جب اصطلاح و لغۃ میں کسی معنی مرکب کے لئے موضوع ہو تو جو امور اس کے مفہوم اصطلاحی میں داخل ہونگے ذاتیات ہوتے ہیں اور جو خارج عن المفہوم ہوں گے وہ عرضیات ہوں گے لہذا حقائق موجودہ نفس الامریہ کے حدود کو حدود حقیقیہ کہا جاتا ہے اور حقائق اصطلاحیہ کے تعریفات کو حدود اسمیہ کہا جاتا ہے علم چونکہ ایک حقیقۃ موجودہ نفس الامریہ ہے تو اس لحاظ سے اسی کی حدِ حقیقی ہوگی جو کہ متعسر ہے اور اسی علم کی حقیقۃ اصطلاحیہ اور لغویہ بھی ہے کہ اصطلاح و لغۃ میں اسکی حقیقۃ کیا ہے اس لحاظ سے اس کی حدِ اسمی ہو گی جو کہ متیسر ہے لہذا اس صورت میں حدِ حقیقی اور حدِ اسمی میں اتحاد نہ ہو لہذا ایک کا تعسر اور دوسری کا تیسر ممکن ہے اور اعتراض مندفع اور ساقط ہے۔ قولہ وذھبت طائفۃ یہ تیسرا مذہب ہے جو کہ بعض متکلمین قائل ہیں کہ علم کی حقیقۃ نظری ہے

اوراس کی تعریف حقیقۃ اور حقیقت علم متعسر نہیں ہے بلکہ متیسر ہے اوران حضرات نے علم کی مختلف حدود
پیش کی ہیں جو کتب کلامیہ میں مذکور ہیں احدھا صفۃ یتجلی بھا المذکور وثانیھا
صفۃ توجب التمیز لا یحتمل النقیض لا یقال خلاصہ سوال یہ کہ بداھۃ ونظریۃ علم حصولی
کی صفۃ مختصہ ہے اور علم حضوری متصف بالبداھۃ والنظریۃ نہیں ہوتا اور علم چونکہ نفس کی صفۃ ہے اوراوصاف
کا علم حضوری ہوتا ہے لہذا علم العلم حضوری ہو گا جو کہ متصف بالبداھۃ والنظریۃ نہیں ہوسکتا لہذا اس کی
بداھۃ ونظریۃ کا اختلاف سرے سے غلط اور بے محل ہے لان العام الخ سے اس کا جواب دے دیا
کہ علم کی ماہیۃ کلیہ کا علم حصولی ہے حضوری نہیں ہے کیونکہ علم مخصوص جو ماہیۃ کلیہ علمیہ کا فرد ہوتا ہے اور قائم
بالنفس ہوکر اسکی صفۃ بنتا ہے اس کا علم حضوری ہوتا ہے ماہیہ کلیہ علمیہ یہ تو نفس کی صفۃ نہیں ہے لہذا
اس کا علم حصولی ہے جو کہ متصف بالبداھۃ والنظریۃ ہوسکتا ہے اور دوسرا جواب منہیہ میں دیا جس کا خلاصہ
یہ ہے کہ بداھۃ ونظریۃ اصطلاحیہ میں اختلاف نہیں ہے جو کہ علم حضوری کی صفۃ نہیں ہوسکتی بلکہ یہاں بدیہی کا معنی
منکشف بنفسہ اور ظاہر لذاتہ کا ہے اور نظریۃ بخلاف ذلک اور یہ حضوری کے منافی نہیں لہذا اعتراض مذکور ساقط ہے
قولہ کالنور والسرور اعلم ان المصنف اراد بذا اھتمام الخ سوال واقع ہوتا تھا کہ کالنور
والسرور کے الفاظ متقاضی ہیں کہ یہ بھی اجلی بدیہیات میں سے ہیں حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ بدیہی وہ ہوتا ہے
جس کی حقیقت کو ہر ایک شخص بلاکسب معلوم کرے۔ حتی من لا یقدر علی الکسب کالبلہ
والصبیان اور یہ ایسے نہیں ہیں ثانیاً یہ کہ نور کیفیات محسوسہ سے اور سرور کیفیات نفسانیہ سے ہے جب
جب یہ جنس کیف کے تحت درج ہیں تو حسب ضابطہ کل مالہ جنس لہ فصل کے ان کے لئے فصل بھی ہوگا
اور یہ حد تام ہے جو موصل الی التصور بالکنہ ہے اور یہ مختص بالنظریات ہے لہذا یہ نظری ہوں گے بدیہی نہیں
ہوسکتے فضلاً عن ان یکونا من اجلی البدیھیات تو قاضی مبارک نے اراد بذا اھتمام
سے جواب دیا خلاصہ جواب یہ کہ یہاں مراد مصنف انکی بداھۃ بصورت اجمالیہ ہے جو مجرد درک ہوتی ہے
نہ بصورۃ تفصیلیہ جو بدرجہ حد تام ہے اور یہ صورۃ تفصیلیہ نظری ہوسکتی ہے لہذا کوئی اشکال نہیں ہے
وھکذا حال کل حقیقۃ مرکبۃ ایسے ہی ہر حقیقۃ مرکبہ کا حال ہے کہ بدرجہ اجمال بدیہی
ہوتی ہے اور بدرجہ تفصیل نظری ہوتی ہے اور یہ نور وسرور کی کوئی خصوصیۃ نہیں پھر مصنف پر اعتراض کرتے
ہوئے کہا کہ ومن ھھنا یقترح الخ یعنی اس سے معلوم ہوا کہ علم کے متعلق بداھۃ ونظریۃ کا نزاع صرف
نزاع لفظی ہے کیونکہ اسوقت محل اختلاف ایک نہیں رہا اوران دونو حکموں میں کوئی منافاۃ نہیں ہے۔
کیونکہ جو شخص بداھۃ کا حکم دیتا ہے اس کی مراد علم کی صورۃ اجمالیہ ہے۔اور جو نظریۃ کا قائل ہے اس کی مراد

صورۃ تفصیلیہ ہے اور نزاع لفظی تو محصلین کے بھی لائق نہیں فضلاً عن هؤلاء الفضلا هذا ظاهر لا
كلام فيه انما الكلام فى حمل كلام المصنف على هذا الاحتمال لان قوله والحق انه
من اجلى البديهيات يفهم منه مَن له ادنى ذائقةٍ فى العربية ان المحكوم عليه
بالبداهة هو المحكوم عليه بالنظرية التى هى باطلةٌ فى زعم المصنف والا فلا
معنى لقوله والحق الذى يبنىٰ عن ابطال مقابله الذى هو الحاكم بنظريته
وايضًا لا وجه لتخصيص العلم بهذا الحكم مع انه يجرى فى غيره من الحقائق
كما صرح به الشارح فالحق ان يقال ان البداهة فى العلم هو كونه حقيقة
محصلة موجودة فى نفس الامر لا باعتبار العقل فقط وينكشف به ما هو متعلق
به لكن تنقيح حقيقته وتعيين مصداقه اخفى من النظريات لتكثر الاحتمالات
فى مرتبة وجود العلم حتى ارتقت الاحتمالات الى ستة عشر كما هو مذكور فى
الكتب فى الحاشية قوله لفظى الا هذا اذا كان حقيقة العلم چونکہ اعتراض واقع ہوتا تھا
کہ نزاع لفظی ليس من شان المحصلين فضلاً عن المحققين تو منهیہ میں اسکو رفع کیا کہ یہ نزاع لفظی
اسوقت ہوسکتا ہے جب کہ حقیقہ علمیہ مرکب من الاجزاء اَحدیہ ہو اور یہ ترکیب مسلم عند الفریقین ہو اگر قائلین بالبداهة
حقیقۃ علم کو بسیط کہتے ہوں اور بنا بداہتہ علی البساطۃ ہو اور نظریۃ والے قائل بالترکیب ہوں اور بنا نظریۃ علی الترکیب ہو
تو نزاع معنوی ہے جو کہ درحقیقت راجع الى البساطة والتركيب ہے هذا مبنى على ما ذهب
اليه السيد الهروى ان الشئى اذا كانت له مباد واجزاء تركيبية موصلة الى التصور
بالكنه فهو نظرى والقاضى تابع له فى هذا والا فيمكن ان يكون العلم مركبا ويكون
بديهيا ايضًا فللمانع ان يمنع اختصاص الحد التام بالنظرى لجواز ان يحصل الحد
دفعةً فكما يجوز التنبيه على القضايا الضرورية فى صورة الدليل كذلك يجوز
التنبيه على التصورات الضرورية فى صورة الحد قال فى الحاشية الاول من
الحسيات الخ یہ ان کے بدیہی ہونے کی وجہ اور دلیل ہے کہ نور ایک ضوء ہے جو کیفیات محسوسہ میں سے ہے
اور محسوسات بدیہی ہوتے ہیں اور سرور کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو معلوم بالعلم الوجدانی ہے اور وجدانیات
بدیہی ہوا کرتے ہیں اور جو یہ کہا جاتا ہے کہ مثال تو ایک کافی تھی دو ذکر کیوں پیش کر دیں اس اعتراض کو دفع کرنا
مقصود نہیں ہے اور نہ یہ اعتراض اس وجہ سے دفع ہوسکتا ہے کیونکہ یہ وجہ ان کے تغایر اور تعدد کو ثابت
کرتی ہے تو اعتراض بالتعدد کو کیسے دفع کر سکتی ہے۔ اگر ہر قسم بدیہی کی مثال ذکر کرنی تھی تو پھر جمیع اقسام

بدیہیہ کی ایک ایک مثال پیش کیجاتی قولہ والظاہر التنظیر یعنی ظاہر یہ ہے کہ یہ نظیر ہے مثال نہیں ہے کیونکہ نور دسرور علم کے افراد وجزئیات میں سے نہیں ہے اور بصورۃ تنظیر حذف مضاف کی ضرورت پیش نہیں آتی جیساکہ بصورۃ مثال پیش آتی ہے کما سیاتی لہذا جواحتمال محتاج الی التقدیر نہیں ہے وہی ظاہر ہوگا لیکن یہ اسوقت ہوسکتا ہے جب کہ بداھۃ ونظریۃ صفۃ معلوم ہو کما ھو الحق والا فکیف تکون ذات النور والسرور متصفۃ بالبداھۃ اذ لم یکونا فردین من العلم اوراس صورۃ میں یہ علم کی تعریف بالمثال ہو جاتے گی . بالمعنی المختار عند المحقق التفتازانی اور اگراس کو مثال قرار دیا جائے پھر حذف مضاف کی ضرورت پیش آئے گی اور مراد ہو گا کعلم النور اس وقت افراد علم سے ہوکر اس کی مثال ہو جاتے گی اور تعریف بالمثال ہو گی علی القول المختار عند غیر المحقق التفتازانی اور اشارہ الی الاستدلال ہو جاتے گا علی ما بینہ المصنف بقولہ ویمکن ان یجعل اشارۃ الی ما ھو المشہور الو یعنی جب اس کو مثال قرار دیا تو حذف مضاف کر کے کعلم النور والسرور کہنا پڑے گا . اور اس وقت علم مطلق کی بداھۃ پہ استدلال بھی ہو جاتے گا کہ علم نور اور علم سرور علم خاص ہے اور یہ ضابطہ ہے کہ بداھۃ خاص مستلزم ہوتی ہے بداھۃ عام کو کیونکہ عام جزء للخاص ہوتا ہے اور بداھۃ کل مستلزم ہوتی ہے لبداھۃ الجزء . لہذا اس علم خاص کی بداھۃ سے لازمی طور پر علم عام کی بداھۃ ثابت ہو جائے گی .

جو کہ ہمارا مدعیٰ ہے کہ انہ من اجلی البدیہیات ویرد علیہ المنعان المشہوران یعنی بداھۃ خاص کا بداھۃ عام کو مستلزم ہونا دو شرطوں پر موقوف ہے ایک بجانب عام وہ یہ کہ عام جزء ذاتی ہو خاص کے لئے اور اسکی حقیقۃ میں داخل ہو کیونکہ بداھۃ خاص مستلزم لبداھۃ العام اس لئے تھی کہ عام اسکی جزء ہے اور خاص کل ہے لہذا ضروری قرار پایا کہ عام جزء ذاتی برائے خاص ہو ورنہ تو بداھۃ خاص مستلزم لبداھۃ العام العرضی نہیں ہوسکتی اور دوسری شرط بجانب خاص ہے وہ یہ کہ خاص مدرک بالکنہ التفصیلی ہو کیونکہ عام ذاتی خاص کی کنہ تفصیلی کی جزء ہوتا ہے نہ خاص کی وجہ کی اور نہ کنہ اجمالی کی اگر کوئی مانع ان دونو شرطوں کو منع کر دے اور کہے کہ علم عام کا مفہوم اپنے ماتحت علوم کے لئے جزء ذاتی بدرجہ جنس نہیں بلکہ ان کے لئے عرض عام اور خارج از حقیقۃ ہے تو اس وقت اگرچہ خاص بدیہی بالکنہ التفصیلی بھی ہو تو اس کی بداھۃ مستلزم لبداھۃ العرض العام نہیں ہوسکتی . اور اسی طرح اگر مانع دوسری شرط کو منع کرے اور کہے کہ علم خاص یعنی علم النور مدرک بالکنہ نہیں ہے بلکہ مدرک بالوجہ ہے تو اس وقت بداھۃ خاص مستلزم لبداھۃ العام نہیں ہوسکتی اگرچہ عام جزء ذاتی بھی ہو کیونکہ تصور بالوجہ میں ذاتیات کا تصور ہی نہیں آتا یا مدرک بالکنہ ہو لیکن بالکنہ التفصیلی نہ ہو بلکہ بالکنہ الاجمالی ہو تو اس وقت بھی بداھۃ خاص مستلزم لبداھۃ العام نہیں ہوسکتی کیونکہ عام کنہ تفصیلی کی جزء ہوتا ہے نہ

کنہ اجمالی کی تو اس مانع کے منعین مذکورین کو دفع کرنے کا کیا طریق ہو گا۔ فقال المصنف ولی من عند نفسی طریق ذوقی لدفع ہذین المنعین لکن خوف المجادلین لا یرخص لذکرہ انتھی مصنف نے طریق ذوقی تو ذکر نہ کیا اپنے سینہ میں چھپا کر چل بسے اور شراح اس طریق ذوقی کے بیان میں مختلف ہیں بعض حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ مصنف کی مراد بداہۃ علم کے مسئلہ میں علم سے مراد علم مصدری ہے اور تنقیح حقیقۃ کے بارہ میں تنقیح مصداق کو متعسر قرار دیا ہے تو اس وقت طریق ذوقی یہ ہو گا علم النور اور علم السرور علم مصدری کے لئے حصہ ہیں جیسے کہ تمام مصادر کے اقسام حصص قرار پاتے ہیں جن میں قید خارج ہوتی ہے اور تقیید من حیث التقیید صرف معتبر فی العنوان ہوتی ہے اور حصہ ایک امر انتزاعی ہوتا ہے اسلئے اس کی کنہ اور حقیقہ وہی ہوتی ہے جو حاصل فی الذہن ہوتی ہے اور مطلق اس کے لئے ہمیشہ جزء ذاتی قرار پاتا ہے، لہٰذا بداہۃ حصہ لامحالہ مستلزم لبداہۃ المطلق ہو جاتے گی فبداہۃ علم النور یستلزم بداہۃ العلم المطلق وقد اندفع المنعان لان الحصۃ تکون متصورۃ بالکنہ لان کنہہ ماحصل فی الذہن والمطلق جزء ذاتی للحصۃ فتحقق الشرطان فیتحقق الاستلزام بین البداہتین اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ اختلاف بداہۃ ونظریۃ علم مصدری میں نہیں ہے بلکہ علم حقیقی میں ہے جو امر مستقل ہے اور اشیاء کے لئے منشأ انکشاف ہے اور مراد مصنف بھی بداہۃ علم میں یہی علم حقیقی ہے نہ کہ مصدری اور قاضی مبارک کی رائے یہی ہے تو ان کے نزدیک طریق ذوقی یہ ہے جس کو قاضی نے لعل ذلک الطریق سے پیش کیا ہے حاصل یہ ہے کہ علم النور جس کو علم خاص قرار دیا گیا ہے اس کو بجائے خاص کے مقید قرار دیا جائے اور علم عام کو بجائے عام کے مطلق قرار دیا جائے تو دونوں منع مرتفع ہو جائیں گے دراصل اس طریق ذوقی کی مدار خاص اور مقید کے مابین اور عام و مطلق کے مابین جو فرق ہے اس پر ہے اس لئے شارح نے منہیہ میں اس فرق کو پیش کر دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ مقید ہمیشہ مرکب خارجی یعنی مرکب تفصیلی ہوتا ہے اور مطلق ہمیشہ مقید کے لئے جزء قرار پاتا ہے کیونکہ مقید کی حقیقۃ مطلق مع القید ہوتی ہے اس لئے مقید کی حقیقۃ میں مطلق اور قید دونوں داخل ہوتے ہیں بخلاف خاص کے کہ ضروری نہیں کہ وہ مرکب ہو بلکہ وہ کبھی بسیط بھی ہوتا ہے اور عام کیلئے بھی ضروری نہیں کہ وہ ہمیشہ خاص کے لئے جزء ذاتی بنے بلکہ وہ کبھی عرض عام ہوتا ہے دوسرا فرق یہ ہے کہ عام محمول علی الخاص ہوتا ہے اگر عام ذاتی ہو تو اس کا حمل علی الخاص حمل بالذات ہوتا ہے اگر عرضی ہو تو حمل بالعرض ہو گا، بخلاف مطلق ومقید کے کہ ان کے مابین حمل نہیں ہوتا۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ خاص کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک صورۃ اجمالیہ اور دوسری تفصیلیہ بخلاف مقید کے کہ اس کی ہمیشہ صورۃ واحدہ تفصیلیہ ہوتی ہے جس کے اندر مطلق اور قید دونوں ضرور متصور ہوتے ہیں اور مقید کی

صورۃ اجمالیہ نہیں ہوسکتی اور ہمارے لئے اس مقام پر محط فائدہ فرق اول وثالث ہے اور اسی کے ساتھ منعان مشہوران مرتفع ہوجاتے ہیں کیونکہ جب مقید کی صورۃ واحدہ تفصیلیہ ہے جس کے لئے مطلق اور قید دونو اس کے اجزائے تفصیلیہ ہیں تو اس صورۃ میں تصور مقید بدون تصور المطلق ممتنع ہوگا لہذا جسوقت علم النور جو کہ مقید ہے متصور بالبداھۃ ہوا تو مطلق علم بھی ضرور متصور بالبداھۃ ہوگا کیونکہ بداھۃ مقید مستلزم ہے لبداھۃ المطلق لیکن قاضی مبارک نے اس منہیہ میں بموافقت میر زاھد ہروی یہ کہہ دیا کہ شرطین مذکورین استلزام بین التصورین کے لئے ہیں یعنی تصور خاص مستلزم برائے تصور عام ہے بالشرطین المذکورین اور یہ شرطین مذکورین استلزام بین البداھتین کے لئے نہیں ہوسکتی کیونکہ خاص جب متصور بالکنہ ہوا تو وہ خود نظری ہوجائیگا کیونکہ تحقیق میر زاہد تصور بالکنہ مختص بالنظریات ہے اور اس مسئلہ میں قاضی مبارک بھی اس کا تابع ہے لہذا جب یہ خاص خود بدیہی نہ ہوا تو بداھۃ عام کو کیسے مستلزم ہوسکتا ہے ہاں البتہ استلزام بین التصورین موقوف علی الشرطین المذکورین ضرور ہے لیکن یہ بھی اس وقت جب کہ عام جزء ذاتی ہو کر بدرجہ جنس قریب ہو اگر جنس بعید ہو تو بھی تصور خاص اس کے تصور کو مستلزم نہیں ہوگا کیونکہ علم بالکنہ جمیع ذاتیات بالغۃ مابلغت کے علم پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ ذاتیات قریبہ جو بلا واسطہ ہوتے ہیں صرف ان پر موقوف ہوتا ہے فتفکر قولہ

فیہ نظر فان الضروری حاصل یہ کہ علم جزی اور علم مخصوص کی بداھۃ دو طریقہ پر ہوتی ہے۔
(۱) یہ کہ وہ علم مخصوص بنفس خود بلا نظر و فکر حاصل بالبداھۃ ہو بغیر اس کے کہ اس کے مفہوم کی معرفۃ اور اسکی حقیقت کا تصور ہو جیسے نور کا علم جو بنفس خود حاصل بالحس ہے حتی للبلہ والصبیان اور اسی طرح سرور کا علم بنفس خود حاصل ہے بالوجدان حتی کہ بچے اور بیوقوف کو بھی سرور وجدانی حاصل ہے لیکن ان کے مفہوم کی معرفت اور ان کی حقیقۃ کا تصور تو نہیں حاصل نہیں ہے اور نہ ہر ایک اس کو جانتا ہے دوسرا یہ کہ علم مخصوص کی معرفت مفہوم اور تصور حقیقۃ حاصل بالبداھۃ ہو یعنی ہر ایک شخص بداھۃً جانے کہ اس کا مفہوم یہ ہے اور حقیقۃ اس کی وہ ہے گویا اس کے مفہوم اور حقیقۃ کو بالبداھۃ حاصل کرے تو مستدل کی مراد علم نور اور سرور کی بداھۃ سے کیا ہے اگر طریق ثانی مراد ہے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ علم النور والسرور کے مفہوم کی معرفت اور اس کی حقیقۃ کا تصور بدیہی ہے بلکہ اس کے اثبات کے لئے دلیل کی ضرورت ہے اگر مراد طریق اول ہے تو یہ مسلّم ہے لیکن اسوقت مراد یہ ہوگی کہ علم النور وعلم السرور بنفس خود بلا نظر و فکر حاصل بالبداھۃ ہے نور کا علم حس سے اور سرور کا وجدان سے حاصل ہے تو یہ مستلزم مطلوب نہیں ہے یعنی اس کے ساتھ علم مطلق کا تصور بدیہی نہیں ہوسکتا کیونکہ حصول شئی بنفس خود یہ مغایر ہے تصور الشئی کا یعنی حصول الشئی اور چیز ہے اور تصور الشئی اور چیز بسا اوقات ایک چیز حاصل ہو جاتی ہے لیکن ان کا تصور ہم نہیں کرتے اور بسا اوقات ایک چیز کا

تصور کرتے ہیں لیکن وہ حاصل نہیں ہوتی۔ جیسے معلومات مخصوصہ کے علوم جزئیہ حاصل ہوتے ہیں لیکن ان کا تصور نہیں کیا جاتا لہٰذا اس صورت میں جب علم مخصوص یعنی علم نور کا حصول خود اس کے اپنے تصور کو ہی مستلزم نہیں ہے تو علم مطلق کے تصور کو کس طرح مستلزم ہو سکتا ہے اور مستلزم بداھۃ ہونا وہ تو اس سے بھی دور ہے کیونکہ جب علم مطلق کا تصور ہی نہ آیا بداھۃ کیسے کیونکہ تصور مطلق عام مطلق ہے اور تصور بالبداھۃ خاص مطلق اور انتفاء عام مستلزم لانتفاء الخاص ہوتا ہے تو جب تصور ہی نہیں آتا تو بداھۃ کیسے بہرحال حصول شئی اور تصور شئی کے مابین فرق ہے اور مناط اتصاف اوّل ہے نہ ثانی جیسے کہ کسی کو شجاعۃ اور بہادری بنفس خود حاصل ہوتی ہے تو وہ متصف بالشجاعۃ قرار پاتا اور شجاعؔ کہلاتا ہے دوسرا وہ شخص ہے جس کو شجاعۃ حاصل نہیں صرف اس کے مفہوم اور معنی کا تصور کرتا ہے یا کسی بہادر کو جوہر بہادری دکھلاتے ہوئے دیکھ کر تصور شجاعۃ اس کو حاصل ہوتا ہے کہ شجاعۃ ایسے ہوتی ہے تو وہ اس تصور کی وجہ سے متصف بالشجاعۃ نہیں ہوتا اور نہ شجاعؔ کہلاتا ہے بہرحال یہاں علم نور حاصل بالبداھۃ ہے نہ تصور بالبداھۃ اور آپ کا مطلوب چونکہ شق ثانی منتفیہ پر موقوف ہے لہٰذا ثابت نہیں ہوتا والقول بان الکلام الخ اس قائل کی مراد یہ ہے کہ علم نور وسرور بدیہی بطریق ثانی ہے یعنی علم النور جو کہ مفہوم مقید ہے اسکا تصور بدیہی ہے کیونکہ اوّلاً یہ کہ ہماری کلام ہی علم النور میں ہے جو کہ ایک مفہوم مقید ہے اور یہی بدیہی ہے جب تصور مفہوم مقید بدیہی ہوا تو مطلق اس کی جز ہے لہٰذا بداھۃ مقید مستلزم لبداھۃ المطلق ہوگی ثانیاً یہ کہ ہر ایک شخص حتی کہ وہ بھی جو قادر علی الکسب نہیں ہے وہ نور کو بالحس اور سرور کو بالوجدان بلا نظر جانتا ہے اور جو کسی چیز کو جانتا ہے اس کو یہ تصدیق کہ انا عالم بھذا الشئی بداھۃً حاصل ہوتی ہے لہٰذا یہاں بھی انا عالم بالنور والسرور کی تصدیق ضروری اور بدیہی ہوگی اور تصدیق بالقضیہ مفہوم موضوع اور مفہوم محمول کے تصور پر موقوف ہوتی ہے لہٰذا ضروری ہے کہ یہاں موضوع اور محمول کا مفہوم بدیہی التصور ہو اور محمول اس قضیہ میں وہی علم نور ہے جو کہ مقید ہے لہٰذا اس کا مفہوم بدیہی ہوگا ورنہ تو تصدیق مذکور بدیہی نہیں ہو سکتی جب یہ مفہوم مقید بدیہی التصور ہوا تو مطلق اس کی جز ہے لہٰذا وہ بھی بدیہی التصور ہوگا ھذا ھو المطلوب لایجدی نفعا سے اس کو رد کر دیا کہ یہ قول آپ کو نافع نہیں ہے کیونکہ ہماری کلام علم کی کنہ تفصیلی کے متعلق ہے اور اس قول سے حقیقۃ علم بالکنہ کی بداھۃ ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ مفہوم مقید جس کو آپ نے بدیہی قرار دیا ہے اس کے لئے تو مطلق کا صرف تصور بوجہ اجمالی کافی ہے کیونکہ تصدیق بالقضیہ محمول و موضوع کے تصور بوجہ ما کا اقتضا کرتی ہے اور تصور بالکنہ التفصیلی کے لئے مقتضی نہیں ہوتی لہٰذا حقیقۃ العلم المطلق کا تصور تفصیلی لازم نہیں ہے اور نہ اس کی بداھۃ کیونکہ مفہوم مقید کے تصور کے لئے مطلق کا تصور بوجہ اجمالی جو بنفس خود مع القید حاصل فی الذھن ہو کافی ہے تو اس سے مطلق کی بداھۃ صرف بوجہ اجمالی ثابت ہوگی نہ بالکنہ التفصیلی حالانکہ کلام کنہ تفصیلی میں تھی جو ثابت نہیں ہوتی یہاں

ایک منہیہ ہے۔ قولہ العلم المطلق اصلا ای لا بالذات ولا فی ضمن المقید اذ لا یلزم تصور بعض نسخ
میں یلزم سے پہلے لفظ لا متروک ہے۔ وہ سہو ناسخ ہے صحیح عبارت لا یلزم ہے قولہ نعم تنقیح
حقیقته عسیر جداً اہ اعلم ان الخ اس تعسر حقیقۃ کی دو وجہیں پیش کر دیں۔ ہر ایک علی تقدیرٍ
علیحدۂ خلاصہ یہ کہ اگر حقیقۃ علم مرکب ہو تو وجہ تعسر عدم امتیاز بین الذاتیات والعرضیات ہے یعنی
ذاتیات وعرضیات کے مابین التباس واشتباہ ہو جاتا ہے۔ عقل انسانی ان کے درمیان خط امتیازی کھینچنے
سے عاجز ہے۔ کیونکہ حقائق محصلہ کے ذاتیات وعرضیات کا پورا علم خالق الحقائق جل مجدہٗ کو ہے انسانی عقل
کو رسائی نہیں ہے۔ یہ وجہ تعسر حقیقۃ علمیہ کے ساتھ مختص نہیں بلکہ تمام حقائق محصلہ مرکبہ کا یہی حال ہے۔
والا فلما مر یہ وجہ ثانی ہے علی تقدیر بساطۃ العلم یعنی اس صورۃ میں علم کا شدۃ وضوح اور اظہر الاشیاء ہونا یہ
سبب ہے تعسر تنقیح حقیقۃ کا۔ چونکہ اس امر میں کہ ظہور اور وضوح سبب خفا اور پوشیدگی ہو اشتباہ اور استبعاد تھا
کیونکہ ایک چیز کسی وصف میں درجہ کمال تک پہنچ کر دافع لنقیض الوصف المذکور رہتی ہے نہ کہ مستلزم لنقیض
الوصف تو شدۃ وضوح وظہور موجب خفاء وتعسر کیسے ہو سکتا ہے۔ تو قاضی مبارک نے اس اشتباہ اور استبعاد
کو ایک مثال واقعی اور نفس الامری دے کر مندفع کر دیا۔ اذ هو اظهر الاشياء كلها ونسبة الينا الخ
یعنی جب ایک چیز کسی وصف میں متجاوز عن الحد ہو جائے تو نقیض وصف اس پر مترتب ہونے لگتی ہے۔
بنسبت عقول قاصرہ کے جیسے کہ نسبت شمس الی الخفاش ہے اسی طرح نسبۃ علم ہے۔ ہمارے عقول کی طرف
کہ ہمارے عقول اسکی شدۃ ظہور کیوجہ سے عاجز عن ادراک الحقیقۃ ہو جاتے ہیں۔ جیسے خفاش عاجز ہے۔
عن ادراک حقیقۃ الشمس یہ واضح رہے کہ قاضی نے اگرچہ تعسر کے لئے دو وجہ پیش کئے ہیں لیکن راجح ثانی
وجہ ہے۔ کیونکہ درحقیقت مصنف علم کی تقسیم الی التصور والتصدیق کرکے احتیاج الی المنطق ثابت کرنا چاہتا
ہے۔ لہذا اولاً مقسم کی یعنی علم کی تعریف کی پھر اس کی بعد بعض خواص مقسم پیش کئے تاکہ تکمیل تعریف ہو جائے
کیونکہ خواص کے ساتھ امتیاز حاصل ہوتا ہے۔ جو کہ مقصود من التعریف ہوتا ہے۔
۔ وجہ اول یعنی تعسر الامتیاز بین الذاتیات والعرضیات علی تقدیر الترکیب علم کے ساتھ کوئی خصوصیۃ
نہیں رکھتا بلکہ یہ ہر حقیقۃ مرکبہ کی کیفیۃ ہوتی ہے۔ جب یہ علم کا خاصہ مختصہ نہ ہوا تو اس وجہ کو مقام تعریف کے ساتھ پیش
کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور قاضی نے بھی کسائر الحقائق المرکبہ کہکر اس وجہ کے ضعف کیطرف اشارہ کر دیا اور یہ بھی واضح
رہے کہ علی تقدیر الترکیب شدۃ وضوح بھی ہوگی اور تعسر امتیاز کے علاوہ یہ دوسرا سبب تعسر تنقیح کا شدۃ وضوح بھی ہوگا لہذا بصورت ترکیب
دو سبب تعسر ہو جائینگے لیکن تعسر امتیاز بین الذاتیات والعرضیات چونکہ وجہ سہل اور سریع الفہم تھی اس لئے اس کو بھی پیش کر دیا
اور یہ بھی واضح رہے کہ اگر علم حقیقۃ مرکبہ ہو تو پھر اسکی بداہۃ بکنہ اجمالی ہوگی نہ بکنہ تفصیلی کیونکہ تصور بالکنہ التفصیلی مختص بالنظریات

ہے لہٰذا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا کہ علی تقدیر الترکیب جب اس کے لئے جنس و فصل اور حد تام ہوگی تو یہ بدیہی نہیں ہوسکتا، بہرحال تنقیح حقیقۃ علم بہت مشکل و متعسر ہونے کیوجہ سے علم کی تعیین حقیقۃ اور مصداق میں اختلاف واقع ہوا جس کی وجہ سے اس کے متعلق مختلف فرقے اور طائفے الگ الگ ہوگئے ہیں لهذا افترقت

الفرق فی تعیین ماهیته و تفصیله ان النفوس لما کانت فی انفسها ظلمة اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ نفوس ممکنہ باعتبار اپنی ماہیۃ وذات کے مصداق ہیں ظلمۃ بمعنی العدم کے کیونکہ اگر ممکن کے لئے عدم ذاتی ہو جائے تو پھر یہ متساوی الطرفین نہیں ہوسکتا بلکہ ممتنع ہو جائے گا لہٰذا یہاں ظلمۃ سے مراد عدم نہیں بلکہ سلب النور سلبا بسیطا اور یہ معروف و مشہور ہے کہ الوجود نور اب مفہوم یہ ہوا کہ نفوس ممکنہ فی حد ذاتہا نور اور وجود نہیں ہیں کما یستدعیہ طباع الامکان کیونکہ امکان کے اندر نہ عدم ذاتی ہے نہ وجود اور دوسری چیز یہ کہ نفوس ممکنہ کو بنسبت ان اشیاء کے جو ان کی ذات و صفات کا غیر ہیں بعد اور دوری ہے ۔ کیونکہ یہ اشیاء نہ تو نفوس کے معلول ہیں اور نہ نعت و صفۃ اس لئے نفوس ان اشیاء کو معلوم کرنے کے لئے مبدأ فیاض یعنی باری تعالیٰ کے اعلام اور تعلیم کے محتاج ہیں رب تعالیٰ جو ان نفوس کو تعلیم دیتا ہے وہ کس طرح ہے اس میں تفصیل یہ ہے اور اس تفصیل کے ساتھ ایک اشکال کے رفع کرنے کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ بصورت ترکیب علم جو وجہ تعسر پیش کی گئی ہے بعدم الامتیاز بین الذاتیات والعرضیات یہ علم کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ ہر حقیقۃ مرکبہ میں جاری ہوسکتی ہے لہٰذا یہ بحث علم کے خصوصیات میں پیش نہیں کی جاسکتی وجہ دفع یہ کہ العلم متردد بین کونه واجبًا وممکنًا وعلى تقدیر کونه ممکنا متردد بین کونه جوهرًا وعرضًا وعلى تقدیر کونه عرضا متردد بین الانفعال والاضافة والکیف ومثل هذه الاحتمالات لا تعهد ان تجری فی غیر العلم کما ستری من التفصیل فلهذا ینبغی ان یذکر فی بحث العلم قوله فاذا علمها فاما بالاضافة مبدأ فیاض جب تعلیم دیتا ہے تو یا صرف اضافۃ کے ساتھ بلا نور وصورة وهو مختار جمهور المتکلمین، یہ حضرات کہتے ہیں کہ معلومیت اشیاء کے بارہ میں ہم جانتے ہیں کہ عالم و معلوم کے مابین تعلق کا ہونا ایک ضروری امر ہے ورنہ تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی فی انکشاف شیئ دون شیئ پس معلوم ہوا کہ جس کے ساتھ تعلق قائم ہوتا ہے وہی معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا علم اسی تعلق واضافۃ کا نام ہوگا اور صورۃ ذہنیہ کا نام علم ان حضرات کے نزدیک نہیں ہوسکتا کیونکہ جب یہ حضرات وجود ذہنی کے قائل نہیں ہیں تو صورہ ذہنیہ کا قول کیسے کرسکتے ہیں۔ او بافاضة نور فقط ای بلا افاضة صورة معه. ولیس المراد من قوله فقط نفی الاضافة والا یلزم حینئذٍ تخالف الصدر ای قوله فقط

العبد اعنی قوله وهو وصف ذو اضافة اور یہ مسلک ہے محققین متکلمین کا یعنی ماتریدیہ کا وجہ یہ پیش
کرتے ہیں کہ اضافۃ تو ایک امر اعتباری ہے جو موجود فی الخارج نہیں ہے تو اس پر ترتب آثار خارجیہ کا نہیں ہوسکتا
حالانکہ علم ایک ایسی چیز ہے جس پر آثار خارجیہ مترتب ہوتے ہیں لہذا ان کے نزدیک علم ایک وصف حقیقی ہے ، جو
ایک قسم کا نور اور جلاء ہے البتہ تعلق اور اضافۃ اس کو لازم ہے یعنی جس کے ساتھ اس نور کا تعلق ہوگا اسی کا انکشاف ہوگا
اسی نور کو فارسیہ میں دانش کے ساتھ اور اردو میں سمجھ بوجھ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں او صورۃ فقط ای
بلا نور وان کان له تعلق بالمعلوم فان التعلق من لوازم العلم لئلا یلزم الترجیح
بلا مرجح فی انکشاف شیٔ به دون شیٔ بہرحال اس صورۃ کا جس ذی الصورۃ کے ساتھ تعلق
ہوگا اسی کا انکشاف ہوگا ، یہ مذہب ہے جمہور حکماء کا او هی مع ذلك النور یعنی علم افاضۃ صورۃ
مع النور سے حاصل ہوتا ہے فههنا ثلثة امور اب قول بالصورۃ اور صورۃ مع النور ان مجموعہ احتمالین کے
لحاظ سے تین امور حاصل ہوتے ہیں ان میں سے ہر ایک کیطرف کوئی نہ کوئی فرقۃ حکماء چلا گیا ہے اور یہاں پر
مقصود صرف ان احتمالات کا پیش کرنا ہے جو کسی ایک طائفہ کا مذہب ہے اور مطلق احتمالات خواہ کسی کا مذہب ہو
یا نہ ہو ان تمام کا استیعاب مقصود نہیں لہذا یہ اشکال وارد نہیں ہوسکتا کہ احتمالات عقلیہ تو ان کے علاوہ اور بھی ہوسکتے
ہیں ، مثلاً نور مع الصورۃ اور صورۃ مع التأثر بہرحال وہ امور جو مذاہب کا درجہ رکھتے ہیں وہ صرف یہی تین ہیں ۔
ایک نور دوسرا صورۃ تیسرا تأثر یعنی صورۃ کو قبول کرنا اور نفس کا اس سے متاثر ہونا اگر علم صرف نور کا
نام ہو جیسا کہ محققین من الحکماء کہتے ہیں کہ علم نام ہے ایک نور کا جس کو حالۃ ادراکیہ کہا جاتا ہے تو اس وقت علم مقولہ کیف
کے تحت درج ہوگا اور یہی مذہب منصور بالدلائل ہے اگر علم نام ہو صورۃ کا تو ان حضرات کے نزدیک جو حصول
اشیاء باشباحہا کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی علم مقولہ کیف میں درج ہوگا کیونکہ ذہن میں جو شئی کا عکس اور
شبح حاصل ہوتا ہے یہ ایک قسم کی کیفیۃ ہے جو مقولہ کیف میں داخل ہوگی اور جو حضرات حصول اشیاء بانفسہا کے
قائل ہیں تو ان کے نزدیک یہ صورۃ علمیہ کسی خاص مقولہ میں درج نہیں ہوگی بلکہ وہ تابع للعموم ہوگی اگر معلوم جوہر
تو صورۃ جوہر ہوگی اگر معلوم عرض ہے تو جس مقولہ سے ہوگا تو صورۃ بھی اسی مقولہ سے ہوگی الا ان یرتکب
بالتجوز کما قیل ای کما قال الدوانی بان الصورۃ الذهنیة الذهنیة متشابهة
بالکیف الخارجی فی انها قائمة بالمحل ولا تقتضی القسمة ولا النسبة فبسبب هذا
التشبیه یقال للصورۃ العلمیة انها من مقولة الکیف مجازاً لا حقیقةً اگر علم نام
ہو تأثر کا یعنی قبول الصورۃ کا تو اس وقت علم از مقولہ انفعال ہوگا ، اور یہ حضرات علم کی تعریف قبول النفس
تلک الصورۃ سے کرتے ہیں ، والمختار عند المحققین هو الاول جمہور حکماء تو صورۃ علمیہ کے قائل ہیں

یعنی ان کے نزدیک علم نام ہے صورۃ حاصلہ کا کیونکہ بہت سی ایسی اشیا ہیں معلوم ہیں جو کہ موجود فی الخارج نہیں ہیں. بلکہ معدوم ہیں حالانکہ علم تعلق بالمعلوم کا متقاضی ہے اور تعلق تقاضا کرتا ہے امتیاز متعلق بہ کا جو کہ معلوم ہے تو گویا علم متقاضی ہوا امتیاز معلوم کا. اور امتیاز تقاضا کرتا ہے نحو ثبوت کو یعنی قابل امتیاز وہ چیز ہوسکتی ہے جس کو کسی قسم کا ثبوت اور وجود حاصل ہو کیونکہ معدوم محض قابل امتیاز نہیں ہے اور بہت سی ایسی اشیا ہیں معلوم ہوتی ہیں جن کو ثبوت فی الخارج تو حاصل نہیں ہوتا لہذا ان کے لئے ثبوت ذہنی کا ہونا ضروری ہے اور یہی ثبوت ذہنی وہی صورت علمیہ ذہنیہ ہے اور اسی کا نام علم ہے لیکن صورۃ ذہنیہ میں دو درجے ہیں ایک قیام ذہنی کا اور اسی کا نام علم ہے اور دوسرا درجہ صورۃ ذہنیہ من حیث ہی کا یہ درجہ معلوم ہے. علم نہیں ہے. بعض حضرات نے کہا کہ علم صورۃ کا نام نہیں ہے کیونکہ صورۃ تو من حیث ہی کے درجہ میں بھی تو موجود ہے. لیکن وہ علم اور منشا انکشاف نہیں بنتی تو معلوم ہوا کہ صورۃ حقیقتاً علم نہیں ہے بلکہ انتقاش الذہن بالصورۃ ای قبولہ لہا کا نام علم ہے نہ کہ نفس صورۃ کا لیکن مختار عند المحققین یہ ہے کہ علم ایک نور کا نام ہے جس کو یہ حالۃ ادراکیہ کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ حضرات اپنے اس مختار پر دلائل پیش کرتے ہیں ایک دلیل وہ ہے جو سید زاہد نے پیش کی ہے کہ صورۃ حاصلہ فی الذہن پر علم محمول ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے الصورۃ علمٌ تو یہ حمل ذاتی نہیں کیونکہ جو حمل بالذات ہوتا ہے وہ اختلاف ظرف کے ساتھ مختلف نہیں ہوتا اگر یہ حمل بالذات ہوتا تو پھر صورۃ موجودہ فی الخارج پر بھی علم محمول ہوتا اور شئی موجود فی الخارج کو علمٌ کہا جاتا حالانکہ ایسے نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ حمل عرضی اور بالعرض ہے حمل عرضی میں حقیقۃ محمول حقیقۃ موضوع سے مغائر ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ صورۃ حاصلہ کی حقیقۃ اور ہے اور علم کی حقیقۃ اور جو صورۃ کی حقیقۃ سے مختلف اور مغائر ہے صرف اس کے ساتھ علم کو تعلق عروض ہے۔ اور صورۃ کے لئے عارض ہے اسی کو ہم حالۃ ادراکیہ کہتے ہیں کیونکہ ایک امر جو منشا انکشاف ہو اور صورۃ سے مغایر ہو کر صورۃ کو صرف ذہن میں عارض ہو یہی علم ہے اور یہی حالۃ ادراکیہ اور دوسری دلیل یہ پیش کیجاتی ہے کہ حکما کے نزدیک علم حقیقۃ واحدہ محصلہ ہے اور مقولہ کیف کے تحت درج ہے اور یہ چیز صورۃ حاصلہ پر صادق نہیں آسکتی کیونکہ وہ حقیقۃ واحدہ مندرجہ تحت الکیف نہیں ہے بلکہ صورۃ تو تابع للمعلوم ہو کر مقولات شتی میں مندرج ہوتی رہتی ہے اور اس کے علاوہ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ علم کا ایک لازم ہے جو اس کے ساتھ مختص ہے وہ ہے مبدأ انکشاف ہونا برائے اشیا اور یہ لازم تمام صور علمیہ میں مشترک ہے یہ نہیں کہ ایک ایک صورۃ کا یہ لازم مخصوص ہو ورنہ تو ارد علل کثیرہ علی معلول واحد ہو جائے گا کیونکہ ملزوم درجہ علۃ میں ہوتا ہے اور لازم بدرجہ معلول یہاں لازم ایک ہے منشا انکشاف ہونا اور ملزوم صور علمیہ کثیرہ ہیں اور یہ لازم مشترک بین الصور العلمیہ امر ذاتی تو ہے نہیں بلکہ یہ ایک امر خارج اور عارض للصور ہے اور یہی چیز ہماری مراد ہے. حالۃ

ادراکیہ سے یعنی جو منشأ انکشاف ہو اور عارض للصور ہو مندرج تحت مقولۃ الکیف ہو اور یہی چیز حالۃ ادراکیہ پر صادق آتی ہے لہذا علم اسی حالۃ کا نام ہوگا وھی عندھم قائمۃ الخ یہ دفع ہے اس اشکال کا کہ قول بالحالۃ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ حالۃ ادراکیہ قائم بالصورۃ ہے تو پھر صورۃ مصداق عالم قرار پاتی ہے کیونکہ جب علم اسکے ساتھ قائم ہوا تو قیام مبدا مستلزم ہوتا ہے لحمل المشتق حالانکہ صورۃ کو عالم قرار دینا غلط ہے اگر یہ حالۃ ادراکیہ قائم بالذہن ہے تو اس کا صورۃ کے ساتھ کسی قسم کا تعلق نہ رہا تو اب صورۃ کو علم کہنا اور علم کا اس پر حمل کرنا صحیح نہیں ہوگا حالانکہ صورۃ علمیۃ کہا جاتا ہے جواب دیا کہ حالۃ کا قیام بالنفس والعقل ہے اور وہی عالم ہے۔ البتہ صورۃ کے ساتھ حالۃ ادراکیہ کو تقارن فی محل واحد وھو العقل حاصل ہے لہذا ان کے درمیان علاقۂ عروض بالمسامحۃ موجود ہے جیسے کہ کاتب وضاحک کے درمیان کہ دونو عارض برائے انسان ہیں تو الکاتب ضاحک کہا جاتا ہے اسی طرح صورۃ اور حالۃ دونو قائم بالنفس والعقل ہیں لہذا صورۃ کو علم کہا جاسکتا ہے گویا حمل کرنے کے لئے یا تو قیام المحمول بالموضوع ہو یا قیامھا ای المحمول و الموضوع بالامر الثالث ہو جیسے کاتب وضاحک ہیں اور یہاں صورۃ اور حالۃ ادراکیہ میں شق ثانی موجود ہے قولہ والحق ان العلم نور قائم بذاتہ بعد از تفصیل مذاہب یہاں سے احقاق حق کر رہا ہے۔

قاضی مبارک نے چونکہ علم کے متعلق مسلک جدید اختیار کیا ہے اس لئے اس مسئلہ کو بار بار واضح کرنا چاہتا ہے خلاصہ اس بحث کا یہ ہے کہ علم دو معنی میں استعمال ہوتا ہے ایک علم بالمعنی المصدری یعنی نفس انکشاف والظہور جس کو دانستن کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے یہ بحث اس کے متعلق نہیں ہے دوسرا علم بالمعنی الحقیقی اور اس سے مراد ہے ماھو مبداء لانکشاف الاشیاء یعنی اشیا کے لئے منشأ انکشاف اور مبدا ظہور ہو یہ علم حقیقی ہے قاضی مبارک اسی کے متعلق تفصیل کرنا چاہتا ہے اور یہ علم حقیقی دو قسم ہے۔ ایک علم حقیقی بالذات، دوسرا علم حقیقی بالعرض، علم حقیقی بالذات اس کو کہا جاتا ہے جو مبدا ظہور اور منشأ انکشاف بایں طور ہو کہ اس کا ظہور اور نوریۃ ذاتی امر ہو کسی غیر سے مستفاد نہ ہو کیونکہ اگر مستفاد من الغیر ہوتی تو پھر علم حقیقی بالذات یہ غیر ہوگا، کیونکہ اس صورت میں اسی کا ظہور ذاتی نظر آتا ہے۔ اور علم حقیقی بالعرض اسکو کہا جاتا ہے جو منشأ انکشاف اور مبدا ظہور تو ہو لیکن اس کا ظہور اور نوریۃ ذاتی شئی نہیں ہے بلکہ مستفاد من الغیر ہے اب قاضی مبارک کی مراد ان العلم نور قائم بذاتہ واجب لذاتہ سے علم حقیقی بالذات ہے نہ علم حقیقی بالعرض یعنی علم حقیقی بالذات قاضی مبارک کے نزدیک عین ذات واجب تعالے ہے فان العلم انما حقیقۃ یہاں سے اپنے دعوی پر دلیل پیش کر رہا ہے اور یہاں علم سے مراد علم حقیقی بالذات ہے لا بالعرض حاصل یہ کہ علم حقیقی وہ ہوتا ہے جو اشیا کے لئے منشأ انکشاف اور مبدا ظہور

ہو بایں طور کہ مبدآ بذاتِ خود نورظہور کی مدار اور مطابق ہو اور نورظہور کے حمل کے لئے بذات خود مصداق ہو۔ یوں نہ ہو کہ اسکی نوریتہ اورظہوریتہ کسی اور کا ظل اورکسی غیر سے مستفاد ہو اب دیکھنا یہ ہے کہ ایسی شئی ممکن ہوسکتی ہے یا واجب قاضی مبارک نے والممکن لما کان فی حد ذاتہ سے ممکن کے متعلق واضح کر دیا کہ اس کا ظہور ذاتی نہیں ہوسکتا لہذا علم حقیقی بالذات ممکن نہیں ہوسکتا جب ممکن نہ ہوسکا تو ممتنع بطریق اولیٰ علم قرار نہیں پاسکتا لہذا ثابت ہوا کہ علم حقیقی بالذات صرف واجب تعالےٰ ہی ہوگا اور یہی مقصود ہے حاصل توضیح یہ ہے کہ ممکن کا ظہور ذاتی نہیں ہے کیونکہ ممکن فی حد ذاتہ بقعہ قوۃ میں ہے یعنی مقام عدم میں اور اس کی تفسیر کردی حیز اللیسیۃ کے ساتھ یعنی ممکن فی حد ذاتہ مقام قوۃ وعدم میں ہے اور وجود اس کا ذاتی نہیں ہے لہذا یہ فی حد ذاتہ نور نہیں ہوسکتا بلکہ یہ ایک امر ظلمانی ہوگا لہذا یہ نہ تو ظاہر لذاتہ ہوگا نہ مظہر لغیرہ کیونکہ جب امر ظلمانی ہوا تو ظلمۃ میں نہ ظہور ہوتا ہے نہ اظہار لہذا یہ علم نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ علم ایک ایسی حقیقۃ کا نام ہے جو فی حد ذاتہ ظاہر ہو اور لغیرہ مُظہر ہو ممکن نہ فی حد ذاتہ علم ہوسکتا ہے نہ عالم کیونکہ امر ظلماتی ہونا ان دونوں کے منافی ہے یہ واضح رہے کہ ممکن کے متعلق جو کہا فی حد ذاتہ حیز لیسیۃ میں ہے اور فی حد ذاتہ امر ظلماتی ہے اس کی مراد یہ نہیں کہ عدم اس کے لئے ذاتی امر ہے اور نہ یہ کہ ظلمۃ جو یہ بھی تعبیر عدم ہے ممکن کے لئے ذاتی ہے اور ممکن بذاتِ خود ان کے لئے مصداق حمل ہو ورنہ تو پھر ممکن ممکن نہیں رہے گا، بلکہ یہ ممتنع ہو جاتے گا تو لیسیۃ سے سلب الوجود اور ظلمانیۃ سے مراد سلب النور ہے، یعنی ممکن درجۂ ذات میں نہ وجود رکھتا ہے نہ نور لہذا ممکن خواہ وہ صورۃ ہو یا اضافۃ یا حالۃ ادراکیہ یا کچھ اور یہ علم حقیقی بالذات قرار نہیں پاسکتے فکما ان قوامہ ووجودہ انما ھو بالعرض یعنی جس طرح ممکن کا قوام اور وجود یعنی مرتبۂ تقرر اور وجود ذاتی نہیں ہے بلکہ بالعرض ہے اور جاعل حق کے فیضان سے ہے اسی طرح ممکن کی عالمیۃ بھی ذاتی نہیں ہے بلکہ یہ بھی بالعرض ہے اور عالم حق یعنی باریتعالےٰ کے فیضان سے ہے تو جس طرح ممکن کا وجود بالعرض اسی طرح علم وعالمیۃ بھی بالعرض ہے، اصل بات یہ ہے کہ علم بمعنی منشا انکشاف یہ نام ہے نور کا اور ان حضرات کے نزدیک نور اور وجود ایک چیز ہے جیسے عدم اور ظلمۃ ایک چیز ہے۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے۔ الوجود نورٌ والعدم ظلمۃ لہذا قاضی مبارک کے نزدیک علم بعینہٖ وجود عالم کا نام ہے جو کہ ذہن کا عین ہے یعنی وہ وجود جو مجرد عن المادہ ہے وہی نور ہے اور ظہور اور اسی کا نام علم ہے۔ باقی رہا وجود مادی چونکہ یہ اپنے اندر ہیولیٰ اور مادہ رکھتا ہے جو کہ جڑ ہے ظلمۃ کی یہ علم قرار نہیں پاسکتا اور نہ عالم ہوسکتا ہے کیونکہ علم خاصۃ مجردات ہے رب تعالےٰ کے اندر حمل وجود اور حمل عالم کا مصداق خود ذات واجب تعالےٰ ہے اس لئے جیسے

وجود باری تعالیٰ ذات مقدس کا عین ہے اسی طرح علم بھی عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ممکن پر صدق
وجود من حیث استنادہ الی اللہ تعالیٰ ہے یعنی اس کا وجود اللہ تعالیٰ کی جانب سے مستفاد ہوتا ہے ذاتی نہیں ہے
اسی طرح علم بھی اس کے اندر ذاتی نہیں بلکہ من حیث استنادہ الی اللہ تعالیٰ ہے یعنی علم باری تعالیٰ کی جانب سے
اور اس کے فیضان سے حاصل ہے نہ ممکن کا وجود ذاتی ہے نہ علم جس طرح علم کے مختلف مفاہیم گذر چکے ہیں اسی
طرح وجود کے بھی مختلف مفاہیم ہیں ایک وجود بالمعنی المصدری جس کا معنی صیرورۃ اور بودن ہے وہ اس بحث میں
ہمارا مقصود نہیں ہے جس طرح علم بالمعنی المصدری مقصود نہ تھا اور ایک ہے وجود حقیقی بمعنی مابہ الموجودیۃ جیسے علم
حقیقی بمعنی مابہ الانکشاف تھا اس مقام پر یہی وجود ہمارا مقصود ہے اور قاضی مبارک علم حقیقی کو اسی وجود کا
عین قرار دینا چاہتا ہے لیکن یہ واضح رہے کہ وجود سے مراد الوجود البحت ہے جو کہ عین نور ہے نہ الوجود المادی جو کہ
عین ظلمت ہے پھر الوجود الحقیقی دو قسم ہے جیسے العلم الحقیقی دو قسم تھا ایک الوجود الحقیقی بالذات جو اپنے درجہ تقرر میں اور
تحقق میں کسی کا محتاج نہیں اور نہ کسی کیطرف مستند ہے اس کا تقرر بھی ذاتی اور تحقق بھی ذاتی یہ ہے واجب
تعالیٰ اور دوسرا ہے الوجود الحقیقی بالعرض یعنی درجہ مابہ الموجودیۃ لیکن وہ ذاتی نہیں بلکہ مستند الی الغیر اور
مستفاد من الجاعل ہے یہ وجود حقیقی ہے ممکن کا لیکن یہ وجود بالعرض کہلاتا ہے اور درحقیقت یہ ممکن کا مرتبۂ
تقرر ہے کیونکہ اسی کے سبب اس کو وجود میسر آتا ہے پھر چونکہ ممکن کا تقرر مستند الی الجاعل ہے لہذا اس کا
وجود بھی مستند الی الجاعل ہوگا اب ممکن کے لئے وجود حقیقی بالذات وہی بعینہ وجود الواجب تعالیٰ ہے ۔
لانہ تعالیٰ مابہ الموجودیۃ لماھو مابہ الموجودیۃ فی الممکن اعنی مرتبۃ تقررہ یعنی
ممکن کے اندر جو درجہ مابہ الموجودیۃ ہے یہ مرتبۂ تقرر ہے کیونکہ مرتبۂ تقرر ہی کے سبب فیضان وجود من اللہ
تعالیٰ ہوتا ہے اور اس مرتبۂ تقرر کا تحقق فی الممکن من فیضانہ تعالیٰ ہے تو ممکن کے مابہ الموجودیۃ کے لئے
ذات باری تعالیٰ حقیقۃً مابہ الموجودیۃ ہے لہذا ممکن کا وجود حقیقی بالذات وہی وجود باری تعالیٰ ہوگا ۔ اسی
طرح علم حقیقی بمعنی مابہ الانکشاف ممکن کے اندر ایک بالعرض ہے جو اس کا اپنا درجۂ تقرر ہے چونکہ یہ ذاتی نہیں
بلکہ مستفاد من الغیر ہے لہذا مابہ الانکشاف مستفاد من الغیر ہونے کیوجہ سے علم بالعرض قرار پاتے گا اور ممکن کے
لئے علم حقیقی بمعنی مابہ الانکشاف بالذات یہ ذات واجب تعالیٰ ہے ۔ لانہ تعالیٰ مبدأ لما ھو
مبدأ الظہور فی الممکن اعنی مرتبۃ تقررہ فکان مبدأ الظہور فی
الممکن بالحقیقۃ ھو ذات الواجب تعالیٰ یعنی ممکن کے اندر جو شئی مبدأ ظہور برائے
اشیا ہے وہ ہے اس کا مرتبۂ تقرر اور وجود پھر یہ تقرر و وجود چونکہ مستفاد من تعالیٰ تھا اس لئے اس مرتبہ کو
مابہ الانکشاف بالعرض قرار دیا گیا ۔ اب اس مرتبہ کے لئے اصالۃً اور درحقیقت مبدأ اور منشا چونکہ ذات

باری تعالےٰ ہے تو ممکن میں بھی حقیقۃً اور منشأ انکشاف بالذات ذات باری تعالےٰ ہوگی لہذا ممکن کا
علم حقیقی بالذات ذاتِ باریتعالیٰ قرار پاتے گی یہ ایسے سمجھئے جیسے بوقت شب منشأ انکشاف برائے اشیاء
حقیقۃً ہمیں قمر محسوس ہوتا ہے پھر چونکہ قمر کا یہ نور جو منشاء انکشاف ہے یہ اس کا ذاتی نہیں ہے بلکہ
مستفاد من الشمس ہے گویا اصالۃً اور درحقیقت انکشاف اشیا کا افادہ شمس سے ہوا گویا ہم کہہ سکتے
ہیں کہ قمر کے انکشاف اشیاء کرنے کے وقت میں بھی اصالۃً اور حقیقۃً ما بہ الانکشاف بالذات شمس ہے
نہ کہ قمر کیونکہ اس کا نور سرے سے ذاتی ہے نہیں تو اس کو منشاء انکشاف بالذات کیسے کہہ سکتے ہیں البتہ
اسے منشاء انکشاف بالعرض قرار دیں گے کہ ہمیں بظاہر جلا اور نور قمر کے ساتھ قائم نظر آتا ہے اسی طرح
ممکن کا وجود مجرد جو کہ نور ہے بظاہر ممکن کے ساتھ ہی قائم ہے لہذا یہ منشأ انکشاف للاشیاء ہے
لیکن بالعرض نہ بالذات کیونکہ یہ چیز ممکن کی اپنی اور ذاتی نہیں ہے بلکہ درحقیقت یہ وجود نورانی
مستفاد ہے اللہ تعالےٰ کے وجود نورانی سے جیسے نور قمر مستفاد من نور الشمس تھا تو جب ممکن کا وجود نورانی
منشأ انکشاف ہوگا تو اسی ہی وقت درحقیقت اور بالذات منشأ انکشاف باری تعالےٰ کا وجود نورانی
ہوگا جیسے کہ قمر کے منشأ انکشاف ہونے کی صورت میں تھا لہذا ممکن کا علم حقیقی بالذات خود ذاتِ باری
تعالیٰ ہے اور ممکن کا اپنا تقرر اور وجود چونکہ مستفاد من اللہ تعالےٰ ہے تو یہ منشأ انکشاف اور علم حقیقی
بالعرض قرار پائے گا۔ ہذا ہو المراد بقول القاضی فکما ان وجود الممکن ای الوجود
الحقیقی للممکن بمعنی ما بہ الموجودیۃ ہو وجود الواجب یعنی ممکن کا وجودِ حقیقی
بالذات اصالۃً وجود واجب ہی کا نام ہے کذلک علمہ ای علم الممکن والمراد بہ
العلم الحقیقی بالذات ہو علم الواجب تعالیٰ یعنی ممکن کا علم حقیقی بالذات بعینہ علم
واجب تعالےٰ کا نام ہے اس تشبیہ سے یہ محسوس ہوتا تھا کہ علم اور وجود دو الگ اور متغائر اشیا ہیں
حالانکہ یہ قاضی مبارک کے مقصد کے منافی ہے کیونکہ وہ خود وجود کو علم قرار دیتا ہے تو اس لئے اضراب
کیا اور کہا بل العلم ہو الوجود یعنی علم بعینہ وجود کا نام ہے اس سے متغایر نہیں ہے اور اس پر
قید المجرد کا اضافہ کرکے اشارہ کردیا کہ علم مطلق وجود مطلق کا عین نہیں ہے بلکہ صرف وجود مجرد کا عین ہے
اگرچہ دو نو وجود مستند الی اللہ تعالےٰ ہیں لیکن وہ وجود جو نور ہے اور منشأ انکشاف ہے وہ صرف الوجود المجرد
ہے لا المادی فالواجب سبحانہ تعالیٰ یجعل العقل امرا نورانیا یعنی
اللہ تعالےٰ نے خود عقل کو امر نورانی ہی بنایا ہے کیونکہ وجودِ عقل مادہ سے مجرد ہے جو کہ ظلمۃ کی جڑ تھا
اس لئے عقل فطرۃً نورانی ہے اور اللہ تعالےٰ نے ابتدائے آفرینش سے اسے ایسے ہی بنایا اور یہ عقل مجرد

مرتبۂ تقرر وتحقق کی طرف اشارہ ہے ۔ ینکشف الاشیاء ای الاشیاء الغائبۃ التی ھی
غیر ذات العقل وغیر صفاتہ عند قیامھا بہ کہ ان اشیا کا عقل کے ساتھ قائم ہونا شرط
فی الانکشاف ہے لیکن ان اشیا کا قیام بالعقل بواسطۃ الصور ہو گا ۔ لہذا ان کا علم حصولی قرار پائے گا لیکن
یہ واضح رہے کہ یہ صورۃ منشأ انکشاف اور علم نہیں ہے بلکہ منشا انکشاف عقل کا اپنا وجود نورانی ہے البتہ ان اشیا
کا وجود عند العقل شرط فی الانکشاف ہے ۔ جیسے ضیا ۔ وروشنی منشا انکشاف تو ہوتی ہے لیکن منکشف صرف
وہ اشیا ہوتی ہے جو اس روشنی کے تحت داخل ہوں گی لہذا روشنی کے سامنے آنا اور موجود ہونا منشأ انکشاف
نہیں بلکہ شرطِ انکشاف ہے علم منشأ انکشاف کا نام ہے شرطِ انکشاف کا نام نہیں لہذا ان صور کو علم قرار دینا
صحیح نہیں ولیس العلم امرا زائدا علی وجودہ الخاص المجرد یعنی علم صرف
عالم کے وجود خاص جو کہ مجرد ہے اسی کا نام ہے ۔ اور علم کوئی امر زائد عن وجود العالم نہیں ہے حالۃ ادراکیہ بھی
ایک نور کا نام تھا جو منشأ انکشاف بنتا تھا لیکن وہ حضرات حالۃ ادراکیہ کو ایک وصف زائد عن وجود العالم
اور صرف عارض اور قائم بالنفس العالمۃ قرار دیتے تھے اور وجود عالم کا عین نہیں کہتے تھے قاضی مبارک کے
نزدیک عالم کا اپنا وجود مجرد نور اور منشأ انکشاف ہے اور یہی وجود مجرد خود نور اور علم ہے ولہذا اتدرک
ذاتہا بذاتہا چونکہ وجود عقل مجرد اور نورانی ہے لہذا وہ خود منشأ انکشاف ہو گا ۔ اور پھر چونکہ اس کی
اپنی ذات اس سے غائب نہیں بلکہ بعلاقہ عینیۃ اس کے سامنے ہے اس لئے عقل اپنی ذات کا بذاتِ
خود ادراک کر لیتا ہے اور کسی صورۃ وغیرہ کے حاصل ہونے کی ضرورت نہیں لہذا یہ علم حضوری قرار پاتا ہے
نعم قد یفتقر الی ان یکون یہ دفع ہے اس اشکال کا کہ جب عالم کا اپنا وجود مجرد اور اس کی ماہیۃ
منشأ انکشاف برائے اشیا ہوئی تو پھر عقول اور نفوس کا علم بالاشیاء الغائبہ بھی حضوری ہو گا نہ حصولی
کیونکہ حصولی کے اندر تو صورۃ منشأ انکشاف بنتی ہے نہ وجود العالم حالانکہ ان کا علم حضوری ہونا باطل ہے
کیونکہ اشیاء غائبہ کے ساتھ علم حضوری کے علاقات ثلث میں سے کوئی علاقہ قائم نہیں ہے اور پھر
اگر ان اشیاء غائبہ کا علم حضوری ہوتا تو علم حضوری چونکہ عین معلوم ہوتا ہے لہذا ان اشیاء خارجیہ کے انتفا
کے ساتھ علم منتفی ہو جاتا حالانکہ ایسے نہیں ہے حاصل جواب یہ کہ اگرچہ عالم کا وجود مجرد منشأ انکشاف تو ضرور ہے
لیکن قیام الشئی المعلوم بالمجرد او معلوم کا وجود للعالم شرط للانکشاف ہے کما مر اور پھر ان اشیا غائبہ کا قیام
براہِ راست تو ہوتا نہیں لہذا ان کا وجود عند العقل بواسطۃ الصور ہو گا لہذا یہ علم حصولی قرار پاتے گا اور بقائے
صورۃ کے ساتھ علم بھی باقی رہے گا اگرچہ ذی الصورۃ خارجی منتفی ہو جاتے تو اس کے انتفا کے ساتھ
علم منتفی نہیں ہو گا ۔ اور اس صورۃ کا افاضہ اللہ تعالےٰ کی جانب سے ہوتا ہے واہی اس کے وجود کا

افاضہ عند العقل فرماتا ہے جو کہ درجہ شرط میں ہے اور یہی شرط بنیاد ہے حصولی کی جہاں صورۃ واسطہ نہیں بنے گی وہ علم حضوری ہو گا۔ فالعلم اس علم سے مراد علم حقیقی بالذات ہے جو کہ عین ذات واجب تعالے ہے۔ اور واجب تعالے کی ذات باوجود بدیہی اور جلی ہونے کے اور انور الانوار ہونے کے پھر بھی اس کا تصور بالکنہ اور بکنہہ بالکل ممتنع ہے اور عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے جیسے خفاش ادراک شمس سے عاجز ہے اور پھر چونکہ عقل کا وجود مجرد جو کہ نور اور علم ہے واجب تعالے کی ذات مقدس اور وجود معلی اور نور اتم سے مستفاد و حاصل ہے تو اس لحاظ سے عقول کی نسبۃ الی الواجب تعالے ایسی ہوتی جیسے نسبۃ القمر الی الشمس لان نور القمر مستفاد من نور الشمس قولہ فی الحاشیۃ بل العلم الخ اضراب عن الحکم السابق یہ وہی اضراب عن السابق ہے کیونکہ ماسبق میں ممکن کے علم حقیقی بمعنی ما بہ الانکشاف کو ممکن کے وجود حقیقی بمعنی ما بہ الموجودیۃ (یہ ممکن کا درجہ تقرر ہے کیونکہ اسی کے بسبب فیضان وجود ہوتا ہے) کے ساتھ تشبیہ دی فی استفادۃ کل منہما من الغیر وھذا التشبیہ مستفاد من قولہ فکما ان قوامہ ووجودہ الخ والتشبیہ یقتضی المغایرۃ تو اس سے معلوم تھا کہ علم مغائر وجود ہے حالانکہ قاضی کے نزدیک مغائرۃ صحیح نہیں ہے بلکہ وہ اتحاد اور عینیۃ کا قائل ہے اس لئے اضراب کیا اور کہا علم خود وجود مجرد ہی کا نام ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو اضراب قرار دیں۔ عما یفہم من قولہ من حیث استنادہ اور یہ ممکن کا وجود مطلق ہے جو مجرد اور مادی دونو کو شامل ہے اور مستند الی اللہ تعالی ہے تو اس سے یہ مفہوم ہوتا تھا کہ ممکن کے وجود مطلق کا نام علم ہے لہذا اس سے اضراب کر کے صرف وجود مجرد کو علم قرار دیا کیونکہ مادہ اور ذی مادہ نہ علم ہو سکتا ہے نہ عالم بلکہ یہ اصل الظلمۃ ہے والحق حق بات یہ ہے کہ علم ہو یا اور صفات حقیقیہ واجب تعالے کے یہ تمام عین ہیں واجب تعالے کے کیونکہ وہ تو وجود خالص ہے اور مقدس عن النقائص بس اسی کمال وجود ہی کا نام صفات کمالیہ ہے۔ اور اسی طرح ممکن میں بھی علم اس کے وجود خاص جو کہ مجرد ہے کا عین ہے اور وجود خاص کا مبدا انکشاف ہونا کوئی امر مستبعد نہیں ہے بلکہ محسوسات میں ہم دیکھتے ہیں کہ شمس کا وجود خاص نورانی اور ضوء جو اس کے وجود کے ساتھ قائم ہے بلکہ خود وجود خاص کا عین ہے منشاء انکشاف برائے اشیا عند الحس ہوتا ہے اسی طرح عالم معقولات غیر محسوسات میں بھی ایسی شئی موجود ہے جو عند العقل منشاء انکشاف برائے اشیا ہو۔ بلحاظ اپنے وجود مخصوص کے یہ ہیں خود عقول و نفوس جو کہ مجرد عن المادہ ہیں ظلمۃ سے منزہ تو ان کا وجود خاص خود ان کی ذات و صفات کے لئے منشاء انکشاف ہے اسی طرح اشیاء غائبہ کے لئے بھی منشاء انکشاف ہے۔ بشرط حصولہا عند العقل یہ نور ان کے وجود خاص سے زائد نہیں ہے

بلکہ وجود خاص کا یعنی نفس حقیقۃ المتقررہ کا عین ہے لیکن یہ سب کچھ بجعل الجاعل ہے ذاتی نہیں لہذا ممکن کا یہ علم حقیقی اور وجود حقیقی بالعرض ہوگا۔ اور علم و وجود حقیقی بالذات واجب تعالےٰ کا عین ہے قولہ فی الحاشیہ کنسبۃ الخفاش توضیحہ الخ چونکہ نوریۃ عقل مستفاد ہے نور حق اور نور محض واجب تعالےٰ سے اور یہ نور محض واجب تعالےٰ بالذات اور علم حقیقی ہے لہذا عقول کی نسبۃ اس استفادہ کے لحاظ سے ایسے ہوگی جیسے نسبۃ قمر الی الشمس ہے پھر جو نکہ عقل اپنے امکان ذاتی کیوجہ سے نور حق واجب بالذات کے ادراک سے عاجز ہے تو پھر یہ نسبۃ ایسے ہوتی جیسے نسبۃ خفاش الی الشمس ہے۔ قولہ فان کان اعتقادًا للنسبۃ الخ ای ان کان اعتقادًا لنسبۃٍ خبریۃ سواء کانت ایجابیۃ او سلبیۃ حملیۃ کانت اوشرطیۃ اتصالیۃ او انفصالیۃ ثم ھذا الاعتقاد ان لم یبلغ الی حد الجزم بل یبقی احتمال الجانب المخالف احتمالا مرجوحا فھو ظن ھذہ درجۃ ابتدائیۃ من التصدیق و ادراک الجانب المرجوح وھم وھو قسم من التصور وان بلغ الاعتقاد المذکور الی حد الجزم فجزمٌ و الجزم ان لم یطابق الواقع فجہل مرکب ھذہ درجۃ ثانیۃ من التصدیق وان طابق الواقع فان لم یکن ثابتا بل یزول بمزیل فتقلیدٌ ھذہ درجۃ ثالثۃ من التصدیق وان کان ثابتا لا یزول بمزیل فھو یقین ھذہ درجۃ اخیرۃ عالیۃ من التصدیق قولہ آثر ھھنا ما اختارہ الخ تصدیق میں اختلاف ہے کہ تصدیق مرکب من الامور المتعددۃ ہے یا کہ بسیط اور غیر مرکب ہے جو حضرات تصدیق کے مرکب ہونے کے قائل ہیں ان کا اس کے اجزائے ترکیبیہ میں اختلاف ہے ایک مذہب تو امام رازیؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ تصدیق امور اربعہ سے مرکب ہے یعنی تصورات ثلثہ تصور موضوع۔ تصور محمول۔ تصور نسبۃ اور چوتھا حکم وہ فرماتے ہیں کہ تصدیق بدون الحکم موجود نہیں ہوسکتی۔ اور حکم بدون التصورات الثلثہ موجود نہیں تو معلوم ہوا کہ تصدیق کے لئے یہ امور اربعہ برابر درجہ کے ضروری اجزا ہیں۔ اس لئے لازم ہے کہ تصدیق کی ماہیۃ میں یہ امور اربعہ داخل اور شطر ہوں گے۔ لہذا تصدیق ان امور اربعہ سے مرکب قرار پائے گی۔ حکما کہتے ہیں کہ بوقت تصدیق تصورات ثلثہ موجود بالذات نہیں ہوتے۔ بلکہ صرف حکم موجود بالذات ہوتا ہے البتہ قبل الحکم تصورات ثلثہ کا وجود ہوتا ہے عند الحکم نہیں۔ جیسے بصورت شک تصورات ثلثہ موجود ہیں بدون الحکم تو معلوم ہوا کہ تصورات ثلثہ کا وجود تصدیق کے لئے بدرجہ حکم ضروری نہیں ہے۔ اس لئے تصورات کو داخل فی ماہیۃ التصدیق بطور الشطر قرار نہیں دیا جاسکتا البتہ بطور شرط موقوف علیہ ہوسکتے ہیں اور ویسے ارباب تحقیق کے نزدیک بعد التامل

والفکر امام کا مذہب درست نہیں ہے۔ اوّلاً یہ کہ اگر تصدیق مرکب من الامور الاربعہ ہو تو پھر کاسب تصدیق واحد نہیں رہ سکتا۔ بلکہ اختلاف فی الکاسب آتا ہے جب تصدیق کے تمام اجزا نظری ہوں تو تصورات مکتسب من القول الشارح ہوں گے اور حکم مکتسب من الحجۃ ہوگا، یہ دونو کاسب معًا کام کریں گے اور جب صرف تصورات نظری ہوں تو اسوقت صرف قول شارح سے اکتساب کرنا ہوگا۔ اور جب صرف حکم نظری ہو تو اسوقت صرف حجۃ کاسب ہوگی، اور اختلاف کاسب امر باطل ہے جو لازم من مذہب الامام ہے ثانیًا امام کے نزدیک حکم از قبیلۂ علم والادراک ہے کیونکہ تصدیق کی جزء ہے اور تصدیق عندالامام علم اور ادراک کی قسم ہے اگر حکم غیر ادراک ہو تو پھر تصدیق مرکب من الادراک وغیر الادراک ہو کر خارج از علم وادراک ہو جائے گی اور خروج التصدیق من العلم عندالامام لیس بصحیح جب حکم از قبیلۂ ادراک وعلم ہوا تو علم دو قسم ہے ایک تصور دوسرا تصدیق امام حکم کو تصدیق تو کہتا نہیں ہے۔ یہ ان کے نزدیک تصور ساذج قرار پائے گا، اور اسی تصور ساذج کا اکتساب من الحجۃ ہوگا، جو کہ باطل ہے اگر اس کا اکتساب من القول الشارح ہو تو پھر بحث حجۃ بتمامہ بیکار ہو جاتی ہے جب وہ کسی شئی کے لئے کاسب نہ رہی تو اس کو منطق کا حصہ قرار دینا غلط ہوگا ثالثًا یہ کہ جب امام کے نزدیک حکم تصور ساذج قرار پاتا ہے تو جمیع تصورات امام رازی کے نزدیک بدیہی ہیں تو حکم بھی بدیہی ہوگا، تو اس صورت میں جمیع تصدیقات بدیہی ہو جائیں گی پھر علوم منطقیہ جو کسب واکتساب کے قوانین ہیں سب بیکار ہو جائیں گے۔ تو ان لوازمات باطلہ کیوجہ سے ارباب تحقیق کی نگاہ میں یہ مذہب صحیح نہیں ہے دوسرا مذہب شرذمۂ مستحدثین کا ہے ان کے نزدیک تصدیق صرف تصورات ثلثہ سے مرکب ہے حکم نہ عین تصدیق ہے نہ جزء تصدیق بلکہ بدرجۂ شرط ہو کر عارض برائے تصدیق ہے تو ان کے نزدیک تصدیق تصورات ثلثہ معروضۃ للحکم کا نام ہے اور یہی خیال ہے صاحب الکشف کا اور شارح مطالع کا کشاف میں تعریف تصدیق تصورٌ معہ حکم کے ساتھ کی گئی ہے اسی طرح شرح مطالع میں ہے العلم اما تصورٌ ان کان ساذجا واما تصدیق ان کان معہ حکمٌ بنفیٍ او اثباتٍ یہ دونو تفسیرات اسی پر مبنی ہیں کہ ان کے نزدیک حکم شرط برائے تصدیق ہے اور یہ حضرات دلیل پیش کرتے ہیں کہ حکم کی تفسیر اسناد امرٍ الی اٰخرٍ یا ایقاع النسبۃ وانتزاعہا یا الایجاب والسلب یا النفی والاثبات کے ساتھ کی جاتی ہے۔ اور یہ تمام تفسیرات اس پر دال ہیں کہ حکم فعلٌ من افعال النفس ہے۔ جو از قبیلہ ادراک وعلم نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہ حکم جو از مقولہ فعل ہے نہ عین تصدیق قرار پا سکتا ہے نہ جزء تصدیق کیونکہ تصدیق از قسم علم ہے جو مقولہ کیف سے ہے۔ اور فعل جو غیر علم ہے وہ جزء علم نہیں ہو سکتا لہذا یہ صرف درجۂ شرط میں معتبر ہوگا۔ اور انکی اس دلیل کو رد کر دیا گیا ہے کہ حکم کی یہ سب لفظی تعبیرات ہیں مراد ان سے فعل نہیں ہے بلکہ مراد اذعان النسبۃ وادراکہا ہے، جیسے محاکم نے کہا ہے کہ ان الحکم وایقاع النسبۃ والاسناد کلہا عبارات

والفاظ والتحقیق انه لیس للنفس ههنا تاثیر وفعل بل اذعان وقبول للنسبة وهو ادراك ان النسبة واقعة اولیست بواقعه انتهی عبارة المحاكم اور ویسے ان کا مذہب ارباب تحقیق کے نزدیک چند وجوہ سے باطل ہے اولاً یہ کہ فن حکمة میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ قیاس وحجة سبب موجد للنتیجة نہیں ہوتے بلکہ سبب موجد صرف واجب تعالےٰ ہے البتہ قیاس وحجة صرف ذہن کے اندر استعداد وصلاحیت پیدا کرتے ہیں لقبول فیضان النتیجة وقبول الاذعان بہا یعنی فیضان نتیجہ تو باری تعالےٰ سے ہوتا ہے قیاس وحجة ذہن کے اندر اس فیضان نتیجہ کے قبول اور اذعان کرنے کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں اور اگر حکم فعل ہو تو پھر قیاس وحجة مُعِد للقبول نہیں ہو گا، بلکہ معد لاصدار الفعل ہو گا هذا اخلاف ما تقرر فی الحکمة ثانیاً جب ان کے نزدیک تصدیق تصورات ثلثہ کا نام ہوا تو تصدیق صرف قول شارح سے مکتسب ہوتی رہے گی اور جو عارض وشرط برائے تصدیق ہے وہ مکتسب من الحجة ہو گا، تصدیق خود تو مستغنی عن الحجة اور عارض وشرط تصدیق محتاج الی الحجة ہو هذا ایضاً باطلٌ ثالثاً یہ کہ جب ان کے نزدیک حکم ایک فعل اختیاری ہے تو ہر فعل اختیاری مسبوق بالتصدیق بفائدة ما ہوتا ہے ورنہ تو عبث ہوتا ہے پھر چونکہ ہر ہر تصدیق مشتمل علی الحکم ہوتی ہے تو یہ تصدیق بھی مشتمل علی الحکم ہوگی اور یہ حکم فعل ہو کر پھر مسبوق بالتصدیق بفائدة ما ہو گا هلم جراً تو اس وقت ایک ہی حکم مستلزم ہو جاتے گا، للاحکام الغیر المتناهیة جو کہ باطل ہے لہذا مذہب متحدث بھی عند ارباب التحقیق باطل ہے تیسرا مذہب ہے حکماٗ کا جو اس کے قائل ہیں کہ تصدیق امر بسیط ہے اور عین حکم ہے تصورات ثلثہ صرف درجۂ شرط ہیں ہیں شطر نہیں ہیں اور یہ حضرات کہتے ہیں کہ جتنا اوصاف مختصہ کے ساتھ تصدیق متصف ہوتی ہے۔ مثلاً مطابق ہونا غیر مطابق جازم وغیر جازم وغیرہ ان سب کے ساتھ حکم بھی متصف ہوتا ہے۔ لہذا حکم بعینہ تصدیق ہے جب مذہبین اولین باطل قرار پاتے تو ارباب تحقیق کے نزدیک مذہب ثالث یعنی یہ کہ تصدیق عین حکم ہے حق قرار پاتا ہے لہذا مصنف نے بھی ارباب تحقیق کا مذہب اختیار کیا اور تصدیق کو عین حکم قرار دیتے ہوئے کہا فتصدیقٌ وحکمٌ یہی مراد ہے قاضی مبارک کی۔ بقوله آثر ههنا ما اختاره ارباب التحقیق حیث جعل التصدیق نفس الحکم قوله بمعنی الاعتقاد جس طرح حقیقة تصدیق میں اختلاف تھا اسی طرح تفسیر حکم میں بھی اختلاف ہے امام رح اور جمہور حکماء کے نزدیک حکم ادراک النسبة کا نام ہے کیونکہ امام کے نزدیک حکم جزء تصدیق ہے اور حکماء کے نزدیک عین تصدیق چونکہ تصدیق علم وادراک کا قسم ہے اس لئے حکم خواہ جزء تصدیق ہو یا عین تصدیق غیر ادراک نہیں ہو سکتا ورنہ تصدیق از قبیلہ غیر ادراک ہو جاتے گی هذا اخلاف مذهب الامام والحکما اور متحدثین کے نزدیک حکم فعل من افعال النفس ہے جس کی تفسیر ایقاع وانتزاع سے کرتے ہیں لیکن ارباب تحقیق کے نزدیک حکم اذعان النسبة واعتقاد النسبة کا نام ہے

کیونکہ ادراک النسبۃ صورۃ شک میں موجود ہے لیکن اس صورۃ میں حکم موجود نہیں ہے ورنہ شک نہیں ہوگا بلکہ تصدیق ہو جائے گا۔ اور یہ توضیح نہیں ہے کیونکہ شک تو از قبیلہ تصور ہے تصدیق نہیں لہذا مصنف نے ارباب تحقیق کا قول اختیار کیا اور حکم کو بمعنی اعتقاد النسبۃ قرار دیا نہ بمعنی ادراک النسبۃ پھر جو حضرات حکم کا معنی اذعان النسبۃ واعتقاد النسبۃ کہتے ہیں ان کا اس میں اختلاف ہے کہ کیفیۃ ادراکیہ ہے یا غیر ادراکیہ مصنف کے نزدیک اعتقاد کیفیۃ ادراکیہ ہے جس کا معنی الادراک المکیف بکیفیۃ الاعتقاد والادعان کیا جاتا ہے جیسے کہ مصنف کا قول هما نوعان متباینان من الادراك دلالۃ کرتا ہے اور اسی طرح شک مشہور کا جو مل پیش کیا ہے وہ بھی اسی پر دلالت کرتا ہے کہ حکم جو عین تصدیق ہے عند المصنف کیفیۃ ادراکیہ بمعنی الادراک المکیف بکیفیۃ الاعتقاد ہے لیکن محققین کے نزدیک اذعان واعتقاد از قبیلہ ادراک فالعلم نہیں ہے بلکہ یہ کیفیۃ لاحقہ بالادراک ہے وجہ یہ پیش کرتے ہیں کہ علم کا معنی دانستن ہے اور تصدیق اور اذعان و اعتقاد کا معنی گرویدن وباور کردن ہے اور یہ معنی از قسم علم نہیں بلکہ علم اور دانستن کا ملحق ہے ان پر یہ سوال واقع ہوتا ہے کہ پھر تصدیق قسم علم کیسے ہوگی۔ جب کہ حکم از قبیلہ علم نہیں بلکہ ملحق بالعلم ہے۔ تو اس کا جواب بالمسامحۃ فی التقسیم کے ساتھ دیتے ہیں جس کی تفصیل آجاتی ہے۔ واشار الی ان الاصطلاح وقع ماعلیہ اللغۃ تصدیق کے بارہ میں اصطلاح منطق لغۃ کے موافق ہے لغۃ میں بھی تصدیق کا معنی گرویدن اور باور کردن پیش کیا جاتا ہے لہذا منطق میں بھی تصدیق اور حکم جو عین تصدیق ہے اس کا مفہوم بھی گرویدن اور باور کردن ہوگا جیسے کہ ارباب تحقیق نے اعتقاد کا مفہوم پیش کیا ہے فهذا القول بیان لترجیح مذهب ارباب التحقیق بانه موافق باللغۃ والتوافق حسن اس مسئلہ میں کہ تصدیق منطقی اور لغوی میں اتحاد ہے یا کہ دونوں الگ الگ مفہوم ہیں مناطقہ کے اقوال میں بظاہر تخالف ہے ایک قول یہ ہے ان التصدیق المنطقی هو التصدیق اللغوی اور دوسرا قول یہ ہے التصدیق المنطقی هو التصدیق الاول والتصدیق اللغوی ثان والقول الاول دال علی الاتحاد بین التصدیقین والقول الثانی دال علی التخالف بینهما میر زاهد ہروی نے اس منافاۃ کو رفع کرنے کی کوشش فرمائی جس کا حاصل یہ ہے کہ تصدیق کے لغۃ میں تین معانی مذکور ہیں۔ الاول یہ ماخوذ ہے اس صدق سے جو وصف قضیہ و کلام ہے اور اس کی تعبیر اذعان لصدق القضیہ کے ساتھ کیجاتی ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے۔ "تصدیق کرنا کہ معنی قضیہ مطابق واقع ہے۔ التصدیق بان معنی القضیۃ مطابق للواقع ویعبر عنه فی الفارسیۃ براست داشتن وصادق داشتن ثانی یہ معنی بھی اسی صدق سے ماخوذ ہے۔ جو وصف قضیہ ہے اور اس کی تعبیر اذعان بمعنی القضیہ کے ساتھ کی جاتی ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ معنی قضیہ کے ساتھ اذعان و تصدیق کرنا یعنی یہ تصدیق کرنا کہ محمول ثابت برائے موضوع ہے وهو عبارۃ عن الاذعان

*بمعنی القضیہ ای التصدیق بان المحمول ثابت للموضوع مثلاً فی الواقع ویعبر عنہ فی الفارسیہ بگرویدن وباورکردن وھذا المعنی ھو التصدیق المنطقی وھو یحصل قبل حصول المعنی الاول یعنی یہ معنی ثانی مقدم ہے علی المعنی الاول حصولاً ورتبۃً اولاً تصدیق سے یہی معنی حاصل ہوتا ہے، کہ مفہوم محمول ثابت برائے موضوع ہے اور ثانیاً یہ تصدیق حاصل ہوتی ہے کہ یہ معنی مطابق واقع اور نفس الامر ہے۔ اس تفصیل کے ساتھ منافاۃ بین القولین ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ التصدیق المنطقی ھو التصدیق اللغوی میں تصدیق لغوی کا معنی ثانی بحسب الذکر مراد ہے یعنی اذعان بمعنی القضیۃ اور اس قول میں کہ التصدیق المنطقی ھو التصدیق الاول اول بحسب الرتبۃ والحصول مراد ہے ھذا ھو الاذعان بمعنی القضیۃ اور التصدیق اللغوی تصدیق ثانٍ ای بحسب الذکر ھذا ایضاً ھو الاذعان بمعنی القضیۃ فسقط المنافاۃ وثبت الاتحاد بین التصدیق اللغوی والمنطقی اور تصدیق کا معنی ثالث صدق بمعنی وصف المتکلم سے ماخوذ ہے وھو عبارۃ عن التصدیق بان القائل لخبرٍ عن کلامٍ مطابقٍ للواقع ویعبر عنہ بالفارسیہ براست گو دانستن وحق گوئے دانستن اور اس معنی کو ہمارے مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے وانہ کیفیۃ غیر ادراکیۃ اس کا عطف اشار پر ہے اور ان اصطلاح پر نہیں ہے ورنہ اشار کے تحت داخل ہو جاتے گا جس کا مفہوم یہ ہو جائے گا کہ مصنف نے اشارہ کیا کہ تصدیق کیفیۃ غیر ادراکیہ ہے حالانکہ مصنف تصدیق کو قسم ادراک والعلم شمار کرتا ہے کما مر من ان الاعتقاد عند المصنف الادراک المکیف بکیفیۃ الاعتقاد بشہادۃ قولہ ھما نوعان متباینان من الادراک البتہ شارح اپنی طرف سے پیش کر رہا ہے کہ ارباب تحقیق کے نزدیک تصدیق بمعنی الاعتقاد کیفیۃ غیر ادراکیہ ہے کیونکہ بعد الانکشاف پیدا ہوتی ہے آخر علم کا مفہوم لغت میں دانستن پیش کیا جاتا ہے اور تصدیق کا گرویدن وباور کردن اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق دانستن کا غیر ہے البتہ دانستن کے بعد گرویدن وباور کردن کی کیفیۃ ذھنیہ لاحق بالعلم ہے اور دانستن کے ساتھ الحاقاً پیدا ہوتی ہے ھذا ھو عند ارباب التحقیق وفی عدھا من العلم تسامحٌ یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ جب تصدیق کیفیۃ غیر ادراکیہ لاحقہا العلم والادراک ہے تو علم کا قسم کیوں شمار ہوتی ہے اور تقسیم علم الی التصور والتصدیق کیسے درست ہوگی، تو اس کا جواب دیا کہ علم میں اس کا شمار بنا بر مسامحت ہے پھر کبھی مسامحۃ فی المقسم کا قول کیا جاتا ہے یعنی جو علم بدرجہ مقسم ہے اس سے مراد ہے ما یطلق علیہ العلم ولو مجازاً اعم من ان یکون علماً او ملحقاً بالعلم تو علم کا قسم تصور اور ملحق بالعلم تصدیق ہوگی اور کبھی مسامحۃ فی القسم کا قول کرتے ہیں

یعنی علم کا قسم جو تصدیق ہے اس سے مراد مصدّق بہ ہے یعنی وہ صُوَر اور تصورات جن کے بعد تصدیق تحقق
ہوتی ہے یہی مراد ہے مصدق بہ سے اور تصور نسبتہ از قبیلہ علم ہے۔ الا انہ جری ھھنا علی ما اشتھر
فی افواہ القوم جس طرح حقیقہ تصدیق اور حکم میں اختلاف تھا اسی طرح متعلق تصدیق میں بھی اختلاف ہے
جمہور حکما کے نزدیک اس کا متعلق نسبتہ تامہ خبریہ ہے اور میرزاھد ہروی کے نزدیک متعلق تصدیق طرفین حال
کون النسبتہ رابطۂ بینھما ہے یعنی متعلق تصدیق طرفین یعنی موضوع و محمول ہیں، دراں حالیکہ نسبتہ شرطاً اور ربطاً
معتبر ہے متعلق تصدیق میں شطراً اور دخولاً معتبر نہیں ہے قاضی مبارک کے نزدیک یہی مذہب مختار ہے۔
اور عند القاضی یہی مذہب ارباب تحقیق کا ہے اب سوال یہ ہے کہ مصنف نے تصدیق اور حکم کے اندر تو
ارباب تحقیق کا مذہب اختیار کیا ہے اور متعلق تصدیق میں ارباب تحقیق کو کیوں چھوڑ دیا اس کا جواب دیا کہ اس
مقام پر مصنف نے ما اشتھر فی افواہ القوم کی رعایت کی ہے یعنی چونکہ مشتہر فی افواہ القوم
جمہور الناس یہ تھا کہ متعلق تصدیق نسبتہ ہے تو اسی کی رعایت کرتے ہوتے اس پر جاری رہا اور ھھنا کی
قید کر کے اشارہ کیا کہ یہ مختار عند المصنف نہیں ہے
بلکہ صرف اسی مقام پر مشہور عند الناس کی رعایت کی ورنہ مختار عند المصنف وہی ہے
جو تصدیقات میں خود پیش کیا کہ نسبتہ تبعاً متعلق تصدیق میں داخل ہے اصالۃً نہیں بلکہ حقیقۂ تعلق تصدیق
ہیئتہ ترکیبیہ کے مفاد سے ہے اور اس سے جو بَیْنَ کَلَامَیِ المصنف تعارض معلوم ہوتا تھا۔ وہ
مندفع ہو گیا۔ کما ھو الحق یہ متعلق بالمنفی ہے لا بالنفی یعنی منتسبین کے ساتھ تعلق دینا حق تھا مصنف نے
بنا بر ما اشتہر اس کا خلاف کیا قولہ فی الحاشیۃ کما ھو الحق متعلق بالمنفی یعنی ان
التعلق بالمنتسبین ھو الحق لا بالمنفی یعنی ان قولہ کما ھو الحق لیس متعلقا
بنفی لاحتی یکون مفھومہ ان عدم تعلق التصدیق بالمنتسبین ھو الحق
لان التصدیق الخ قاضی مبارک نے لان التصدیق سے دلیل پیش کر دی کہ تصدیق کا تعلق نسبتہ سے
نہیں ہوسکتا جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تصدیق کا تعلق نسبتہ سے ہو تو پھر تصدیق ایسا ادراک ہو جائے گی،
جیسے ملاحظہ مرآۃ عند ادراک المرئی ہے یعنی جس وقت کوئی شخص آئینہ میں اپنا چہرہ دیکھ رہا ہوتا ہے
تو اس وقت چہرہ دیکھنا اور اس کا ادراک کرنا مقصود بالذات ہے اور آئینہ چونکہ صرف ذریعہ اور واسطہ فی
الادراک والرؤیۃ ہے اس لئے یہ ادراک جو متعلق بالمرآۃ ہے مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ بالتبع مطلوب
ہے اسی طرح نسبتہ حال طرفین معلوم کرنے کے لئے مرآۃ اور آلہ ہے اگر تصدیق کا تعلق طرفین منتسبین سے
نہ ہو بلکہ نسبتہ سے ہو تو تصدیق ادراک بالتبع اور غیر مقصود بالذات ہو جائے گی۔ حالانکہ یہ باطل ہے

کیونکہ تمام ایمانیات تصدیقات ہیں یہ سب مقصود بالتبع ہو جائیں گے اور مقصود بالذات نہیں رہیں گے حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ ایمان اور تصدیق مقصود بالذات اور اصل الاصول ہے لہذا تصدیق کا تعلق صرف ایسی چیز سے ہوگا جو مستقل بالملاحظہ ہے اور مقصود بالذات یہ ہیں منتسبین نہ کہ نسبۃ جو غیر مستقل ہے۔ لہذا تصدیق کا تعلق نہ نسبۃ وحدہا کے ساتھ ہو سکتا ہے اور نہ نسبۃ مع غیرھا کے ساتھ جیسے مفہوم قضیہ جو تفصیلی ہو کیونکہ مرکب من المستقل وغیر المستقل غیر مستقل ہو جاتا ہے لیکن اس دلیل پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ یہ دلیل اس وقت تو صحیح ہے جب تصدیق ادراک اور علم ہو اگر تصدیق کیفیۃ لاحقہ بالادراک ہو جیسے کہ مختار عند ارباب التحقیق ہے اور قاضی کا بھی مختار یہی ہے تو یہ دلیل مثبت دعویٰ نہیں ہے۔ کیونکہ اس وقت تعلق نام ہے ایک علاقہ مخاصہ کا جو مدار بنے مُصَدَّقٌ کے محمول ہونے کے لئے جو بصیغہ اسم مفعول مشتق من التصدیق ہے تو اس صورت میں جزماً یہ معلوم نہیں ہے کہ یہ علاقہ کس کے ساتھ ہے فعند الجمهور هذه العلاقة مع النسبة وعند المحققين مع حقيقة القضية اى مع المنتسبين حال كون النسبة رابطة بينهما على طريق الشرطية لا الشطرية وعند بحر العلوم مع مصداق القضية وعند السيد السند مع مفهوم القضية لہذا کوئی ایک متعین طور پر یقینی بات نہ ہوئی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ انعقاد برھان اور ترتیب مقدمات میں حصول اذعان مقصود بالذات ہوتا ہے اور اذعان کا تعلق ایسی چیز کے ساتھ ہوگا جس کی طرف التفات قصداً اور بالذات ہو گی۔ اور نسبۃ غیر مستقل ہونے کی وجہ سے ملتفت الیہ بالذات نہیں ہو سکتی بلکہ منتسبین حال كون النسبة رابطة بينهما ملتفت اليه بالذات ہو سکتے ہیں لہذا اذعان کا تعلق ان کے ساتھ ہوگا۔ لا بالنسبة وكثيرا ما يحصل الاذعان یہ دوسری دلیل پیش کر دی کہ تعلق تصدیق نسبۃ کے ساتھ نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر اذعان کا تعلق نسبۃ کے ساتھ ہوتا تو اذعان بدون النسبۃ حاصل نہ ہوتی حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ بسا اوقات اذعان بالعقد حاصل ہو جاتی ہے اور ابھی تک نسبۃ اس عقد سے منتزع اور ماخوذ نہیں ہوتی جیسے موضوع ومحمول کا آپس میں خلط بصورت اجمال تو اس صورۃ میں نسبۃ موجود نہیں ہے لیکن اذعان حاصل ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ اس کا تعلق نسبۃ کے ساتھ نہیں۔ بلکہ طرفین کے ساتھ ہے۔ البتہ نسبۃ رابطہ بطور عارض کے معتبر ہوتی ہے نہ بطور داخل اور شطر کے خواہ حالت اجمال ہو یا تفصیل نسبۃ متعلق اذعان میں بالعرض معتبر ہے نہ بالذات اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ نسبۃ حقیقۃ قضیہ میں جس کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہے داخل نہیں ہے البتہ اس کے صرف مفہوم میں داخل ہے جو ہیئۃ ترکیبیہ سے مستفاد ہوتا ہے۔ قوله واما الحكم بمعنى ادراكها الخ حکم جس کا معنی ادراک النسبۃ ہے متاخرین حکماء کے نزدیک عین تصدیق ہے اور امام المتکلمین امام رازیؒ کے نزدیک شطر اور جزو تصدیق ہے جیسے کہ اس حکم کا معلوم اور

مدرک یعنی نسبۃ تامہ خبریہ جزء قضیہ ہے اور قضیہ امام رازی کے نزدیک معلوم تصدیق ہے یعنی تصدیق امام رازی کے نزدیک ادراک اور علم ہے ۔ اور تصدیق کا معلوم اور متعلق مجموع قضیہ ہے اور حکم جو از قبیلہ ادراک ہے یہ جزء تصدیق ہے اور حکم کا معلوم یعنی نسبۃ جزء قضیہ ہے جو کہ معلوم تصدیق ہے باجماع العاقلین مگر محققین متکلمین کے نزدیک نسبۃ مفہوم قضیہ کی جزء ہے حقیقۃ قضیہ کی جزء نہیں ہے ۔ بلکہ حقیقۃ قضیہ صرف جزئین یعنی الطرفان المنتسبین ای الموضوع والمحمول سے مرکب ہے دراں حالیکہ نسبۃ رابطہ عروضاً و شرطاً معتبر ہے اور اسی کے ساتھ عند المحققین تصدیق کا تعلق ہے و اما الانتساب الذی ھو من افعال النفس الخ یعنی حکم بمعنی الانتساب شرذمہ مستحدثین کے نزدیک شرط تصدیق ہے نہ عین تصدیق اور نہ جزء تصدیق کیونکہ حکم جس کا معنی انتساب ہے یہ از مقولہ فعل ہے اور تصدیق ادراک اور علم ہے جو مقولہ کیف سے ہے لہذا فعل نہ اس کا عین ہو سکتا ہے نہ جزء کیونکہ مقولات آپس میں متباینات ہوتے ہیں دراصل ان حضرات کا یہ زعم اس پر مبنی ہے کہ یہ مشہور ہے کہ تصدیق شرعی اور تصدیق منطقی آپس میں متحد ہیں صرف ان کے درمیان متعلق کا فرق ہے کہ تصدیق شرعی کا متعلق خاص ہے یعنی تصدیق بوجود الالٰہ وتوحیدہٖ وبرسلہ وکتبہٖ وغیرھا من ضروریات الاسلام اور تصدیق منطقی میں خصوصیۃ معتبر نہیں ہے بلکہ اس کا متعلق ہر مرکب تام ہو سکتا ہے پھر چونکہ تصدیق شرعی میں وہ حکم معتبر ہے جو فعل من افعال النفس ہے اور صادر بالاختیار جو یہ صحۃ ایمان کے لئے ضروری ہے ۔ کیونکہ تصدیق اضطراری معتبر عند الشرع نہیں ہے جیسے کہ یعرفونہ کما یعرفون ابناءھم دلالت کرتا ہے کہ یہود کو تصدیق اضطراری حاصل تھی لیکن وہ مصدقین مومنین عند الشرع نہیں ہیں و ماھم بمؤمنین ان کے حق میں وارد ہے وھکذا قال فرعون اضطراراً امنت بما امن بہ بنو اسرائیل ولیس ھو بمؤمن چونکہ تصدیق شرعی اور منطقی ایک چیز تھی صرف خصوص و عموم متعلق کا فرق تھا لہذا حکم ایک ہی جیسا معتبر ہوگا جو کہ فعل ہے اور یہ عین تصدیق اور جزء تصدیق نہیں ہو سکتا کما مر لہذا شرط ہوگا ۔ اس زعم کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ شرع میں انسان مکلف ہے اور ایمان احکام تکلیفیہ میں سے ہے لہذا ضروری ہے کہ ان کے اندر اختیار کو مداخلۃ ہو کیونکہ اضطراری اشیاء کے ساتھ انسان مکلف نہیں ہو سکتا لہذا یہ خصوصیۃ تصدیق منطقی میں معتبر نہیں ہے متعلق کے علاوہ تصدیق شرعی اور منطقی میں اور فرق بھی قائم ہے علاوہ ازیں تصدیقات اضطراریہ اگرچہ عند الشرع معتبر نہیں لیکن اصطلاح منطق بہر حال ان ہی کو تصدیق قرار دیتی ہے ۔ ورنہ یہ تصور قرار پائیں گے ۔ حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے ۔ اور اگر نہ تصدیق ہوں اور نہ تصور تو پھر انحصار علم ان دو قسموں میں برقرار نہیں رہتا ۔ فتامل ومن ھھنا فسرہ الخ چونکہ مستحدثین کے نزدیک حکم نہ عین تصدیق ہے نہ جزء تصدیق لہذا وہ حضرات تصدیق کی تفسیر تصور معہ حکم کے ساتھ کرتے ہیں تاکہ تقسیم سے ظاہر ہو کہ حکم شرط معتبر

ہے۔ و لو بنی ھذا التفسیر الخ یعنی اس تفسیر کی بنا ان دو مقدمتین پر رکھی جاتی ہے ایک یہ کہ مستحدثین کے نزدیک تصدیق قسم علم ہے دوسرا یہ کہ حکم ان کے نزدیک فعل من افعال النفس ہے اگر اس تفسیر کی بنیاد بجائے مقدمتین مذکورتین کے ان دو مقدمات پر رکھی جائے تو سلطنت عقل کے نزدیک جناح وحرج نہیں ہوگا بلکہ عند العقل اولیٰ اور بہتر ہوگا۔ وہ دو مقدمات یہ ہیں (۱) تصدیق قسم علم ہے۔ (۲) حکم علم نہیں ہے۔ بلکہ اذعان ہے جو لاحق بالعلم ہے چونکہ حکم لاحق بالعلم ہوا تو اس لئے معہ حکم کہہ کر اس کے لحوق کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں چونکہ پہلی صورت میں عند المحققین دونو مقدمات غلط ہیں اور دوسری صورت میں مقدمہ اولیٰ اگرچہ غلط ہے عند المحققین لیکن مقدمہ ثانیہ تو صحیح اور درست ہے اس لئے یہ بہتر اور اولیٰ ہے لانہا اھون البلیتین قولہ والا فتصور اگر علم وادراک اذعان بالنسبۃ نہیں ہے۔ تو وہ تصور ہے خواہ وہ سرے سے ادراک بالنسبۃ نہیں ہے جیسے تصور طرفین بغیر النسبۃ یا وہ ادراک بالنسبۃ تو ہے لیکن نسبۃ تامہ یا خبریہ نہیں ہے جیسے نسبۃ تقییدیہ اور انشائیہ یا نسبۃ تامہ خبریہ تو ہے لیکن علی قصد الحکایۃ نہیں بلکہ صرف تخییل ہے جیسے قضایا شعریہ میں یا ادراک بالنسبۃ التامۃ الخبریۃ مع قصد الحکایۃ ہے لیکن علی وجہ الاذعان نہیں بلکہ علی وجہ التردد ہے جو متساوی الطرفین ہے جیسے شک یا علی سبیل المرجوحیۃ ہے جیسے وہم یہ سب ازقبیلہ تصورات ہیں بخلاف ظن، جہل مرکب، تقلید اور جزم کے یہ تصدیقات ہیں۔ سواء کان مع الاذعان یعنی تصور کا اجتماع فی الوجود والتحقق مع الاذعان ہو سکتا ہے جیسے قضیہ معقولہ میں کہ تصور طرفین مجتمع فی التحقق مع الاذعان ہے باقی رہا یہ سوال کہ ان کا اجتماع منافی تقابل ہے حالانکہ یہ دونوں قسیم ہیں جو کہ آپس میں متقابل ہیں تو اس کا جواب دیا کہ ان کے درمیان تقابل بحسب الصدق ہے یعنی تصور وتصدیق نہ ایک دوسرے پر صادق آسکتے ہیں نہ یہ کہ جو تصور کا ماصدق علیہ ہے وہ تصدیق کا ماصدق علیہ ہو جائے ایسے بھی نہیں ہو سکتا لہذا یہ تقابل اجتماع فی الوجود کے منافی نہیں اور تحقیق مصنف پر ایک چیز کے اوپر یک وقت صادق نہیں آسکتے کالنوم والیقظۃ قولہ ھما نوعان متباینان الخ ای متخالفان بحسب الماھیۃ یہ نوعان کی تفسیر ہے یعنی تصور وتصدیق کے درمیان تخالف بحسب الماہیۃ والحقیقۃ ہے۔ لا بحسب المتعلق فقط کما قال المتاخرون متاخرین حضرات اس کے قائل تھے۔ کہ تصور وتصدیق کے درمیان تخالف بحسب الماہیۃ نہیں بلکہ صرف بحسب المتعلق ہے یعنی تصدیق کا تعلق صرف نسبۃ تامہ خبریہ کے ساتھ ہوتا ہے اور تصور کے اندر نسبۃ کی کوئی خصوصیۃ معتبر نہیں بلکہ غیر نسبۃ کے ساتھ بھی اس کا تعلق ہوتا ہے۔ گویا مصنف اپنے اس قول کے ساتھ متاخرین پر رد کر رہا ہے اور متقدمین کی تائید کہ ان کے درمیان تخالف بحسب الماہیۃ ہے کما ھو قول المتقدمین وبحسب الصدق یہ متباینان کی تفسیر ہے اور جواب ہے اس وہم کا کہ نوعان کے بعد لفظ متباینان مستدرک ہے۔ اذ النوعان لا یکونان الا متباینین جواب دیا کہ

تخالف بحسب الماہیۃ کے لئے تخالف بحسب المصداق ضروری نہیں کالانسان والضاحک انہما متخالفان بحسب الحقیقۃ ولکنہما لیسا بمتخالفین بحسب الصدق بہرحال تصور وتصدیق میں صدقاً تباین ہے نہ ایک دوسرے پر صادق آتے ہیں۔ اور نہ ان کا ماصدق علیہ ایک ہوسکتا ہے۔ وقد یستدل علیہ حاصل دلیل یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کے لوازم مختلف ہیں کیونکہ متعلق تصور اور تصدیق مختلف ہیں بالعموم والخصوص اور یہ ان کے لوازم ہیں اور اختلاف لوازم دلیل ہے۔ اختلاف ملزومات کیلئے لہٰذا تصور اور تصدیق آپس میں مختلف بالماہیۃ ہوں گے۔ اگر اختلاف لوازم سے مراد یہ ہو کہ تصور کا متعلق عام ہے۔ فان التصور یتعلق بکل شئی اور تصدیق کا تعلق خاص ہے ہم تعیین نہیں کرتے کہ نسبۃ ہے یا منتسبین یا غیرہما بہرحال متعلق تصدیق ہے خاص تو پھر یہ برہان اور دلیل تحقیقی ہوگی جو کہ حقیقۃ نفس الامر یہ پر مبنی ہے اور اگر خصوص متعلق سے مراد یہ ہو کہ تصدیق کا تعلق نسبۃ تامہ خبریہ ہے تو چونکہ عند الخصم یعنی متاخرین کے نزدیک مسلّم ہے تو پھر برہان جدلی ہوگا۔ جو مقدمات مسلّمہ عند الخصم پر مبنی ہے اس دلیل پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ اوّلاً یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ یہ لوازمات مختلفہ ماہیۃ نوعیہ کے لوازم ہیں تاکہ اختلاف نوعی کی دلیل ہوسکیں ورنہ تو یہ ممکن ہے کہ یہ لوازم شخص ہوں یا صنف تو پھر اختلاف شخصی یا صنفی کی دلیل ہوں گے۔ نوعی کی نہیں۔ جواب اوّلاً یہ ہے کہ ان کا لوازم ماہیۃ ہونا امر بدیہی ہے۔ لان حقیقۃ التصدیق اٰبیۃ عن التعلق بما سوی الحکایۃ او المحکی عنہ بخلاف حقیقۃ التصور فخصوص المتعلق لازمٌ لماھیۃ التصدیق وعمومہ لازمٌ لماھیۃ التصور ومنع ذلک مکابرۃ ثانیاً یہ کہ تصدیق مختلف ہے۔ بالشدۃ والضعف کیونکہ ظن ضعیف ہے۔ اور یقین اشد تقلید شدید ہے اور خود مراتب ظن آپس میں متفاوت ہیں بالشدۃ والضعف اور یہ مشائیہ کے نزدیک مسلّم ہے کہ شدید وضعیف مختلفان بالنوع فاذن اقسام التصدیق انواعٌ متخالفۃٌ مندرجۃ تحت التصدیق فلا محالۃ یکون التصدیق نوعاً عالیاً من العلم لا صنفاً ولا شخصاً وکذا الوھم الذی ھو تصورٌ مضادٌ للظن الذی ھو تصدیق وکذا الشک والانکار والاذعان وتباین المتضادات بالنوع ضروری ۱۲ خیرآبادی

کما ان اتحاد الملزومات یدل علی اتحاد اللوازم بعض حضرات کے نزدیک اس کو تباین نوعی کے اثبات میں کوئی دخل نہیں ہے۔ بلکہ خصم کے مذہب کو باطل کرنے کے لئے پیش کیا۔ چونکہ متاخرین تصدیق وتصور کے درمیان اتحاد بحسب الماہیۃ النوعیہ کے قائل ہیں۔ اور اختلاف بحسب المتعلق کے جو کہ ان کا لازم ہے۔ تو بنابریں ان پر الزام دیا کہ حسب اتحاد ملزومات دلیل ہوتا ہے اتحاد لوازم کی تو پھر اتحاد ملزومات

اور اختلاف بحسب اللوازم کا قول کرنا قول بالمتنافیین ہے اور بعض نے اس کو اثبات مطلوب یعنی التباین النوعی کے لئے دوسری دلیل بنائی ہے جو کہ بصورت قیاس استثنائی پیش کی جاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے لوکان التصور والتصدیق متفقین بحسب الماھیۃ لکان لوازمھما ایضاً متفقۃ لان اتحاد الملزومات یدل علی اتحاد اللوازم لکن لوازمھما لیست بمتفقۃ فینتج ان التصدیق والتصور لیسا بمتفقین بحسب الماھیۃ بل ھما مختلفان بحسبھا لان استثنا نقیض التالی ینتج نقیض المقدم فتأمل اقول تحقیق المقام چونکہ ملزوم علۃ مقتضیہ ہوتا ہے۔ برائے لوازم تو ملزوم علۃ قرار پائے گا۔ اور لازم معلول اور وحدۃ علۃ مقتضی ہوتا ہے وحدۃ معلول کو کیونکہ معلولات کثیرہ کا استناد الی علۃ واحدۃ من حیث ہی واحدۃ ممتنع ہے لہٰذا یہ تو باطل ہے کہ تصور اور تصدیق واحد بالنوع ہوں اور ان کے لوازم مختلف بالنوع ورنہ تو استناد کثیر الی الواحد لازم آجائے گا۔ جو کہ ممتنع ہے۔ وبالعکس یعنی وحدۃ معلول مقتضی ہوتی ہے وحدۃ علۃ کے لئے کیونکہ اگر معلول واحد ہوا اور علل کثیر تو لازم آئے گا۔ توارد علل مستقلہ علی معلول واحد جو کہ ممتنع ہے اور اسی طرح توارد علل ناقصہ فی مرتبۃ واحدۃ بجہتہ واحدۃ ممتنع ہے لہٰذا ایک شئی کے لئے دو مادے اسی طرح دو صورتیں اور دو فاعل فی مرتبۃ واحدۃ نہیں ہوسکتے ودلیل الکل واحد خلاصہ اس دلیل کا یہ ہے کہ توارد علل میں استغنا معلول عن العلۃ لازم آتا ہے کیونکہ اگر ایک علۃ علۃ ہونے کے لئے تنہا کافی ہے تو دوسری کی ضرورت نہیں بلکہ وہ زائد اور فضول ہے۔ اگر علۃ ہونے کے لئے وہ تنہا کافی نہیں ہے بلکہ وہ مجموعی طور پر علۃ بنتی ہے تو پھر تعدد علل نہ ہوا بلکہ مجموع من حیث المجموع علۃ واحدہ ٹھہرا۔ مثلاً فاعل ہونے کے لئے تنہا ایک فاعل کافی ہے تو دوسرے کی ضرورت نہ رہی۔ اس سے استغنا حاصل ہوگیا اگر ایک کافی نہیں بلکہ مجموعہ فواعل فاعل بنتا ہے۔ تو پھر فاعل واحد ہوا۔ وھی مجموعۃ من حیث انھا مجموعۃ واحدۃ فاعل کثیر نہ ہوئے۔ فانحفاظ اصل الواحد لازم اس تفصیل سے ایک سوال کو دفع کرنا ہے۔ سوال یہ کہ اگر وحدۃ معلول وحدۃ علۃ کا تقاضا کرتی ہے تو پھر تصور اور تصدیق کا لازم ایک ہے وہ ہے انکشاف جو کہ واحد بالنوع ہے کیونکہ انکشاف ایک مصدری مفہوم ہے اس کے تحت افراد حصصیہ ہوں گے اور طبیعۃ بالنسبۃ الی الحصص نوع ہوتی ہے۔ تو جب یہ لازم واحد بالنوع ہوا تو اس کا ملزوم یعنی تصور اور تصدیق واحد بالنوع ہوں گے۔ اور یہی دعویٰ ہے متاخرین کا تو اس کا جواب دینا مقصود ہے خلاصۂ جواب یہ کہ اصل وحدۃ کا انحفاظ جانبین سے لازم ہے یعنی جب علۃ واحد ہو گی خواہ وہ جاعلہ ہو یا غیر جاعلہ تو معلول واحد ہوگا اور بالعکس اور دوسرا ہے۔ نحو وحدۃ من کونہا بالعدد یعنی وحدۃ شخصی عددی او بالطبیعۃ یعنی وحدۃ نوعی یا جنسی کیونکہ طبیعۃ سے مراد عام ہے۔ خواہ نوعیہ ہو یا جنسیہ اس کا انحفاظ از جانب معلول لازم نہیں یعنی جس قسم کی وحدۃ

معلول میں ہو اس قسم کی وحدۃ کا علۃ میں ہونا ضروری نہیں ہے مثلاً معلول میں وحدۃ شخصی ہو تو علۃ میں وحدۃ شخصیہ کا ہونا ضروری نہیں بلکہ علۃ کا واحد بالنوع یا واحد بالجنس ہونا بھی صحیح ہے اسی طرح اگر معلول میں وحدۃ نوعی ہو تو پھر علۃ میں وحدۃ نوعی کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ وحدۃ جنسی ہو۔ تو یہ بھی صحیح ہے اب اگرچہ انکشاف واحد بالنوع ہے تو ضروری نہیں کہ اس کے ملزوم یعنی تصور و تصدیق واحد بالنوع ہوں بلکہ واحد بالجنس ہونا بھی صحیح ہے اور یہ دونوں واحد بالجنس تو ہیں ہم نوعان متباینان کے قائل ہیں جنسان متباینان تو نہیں کہا۔

قولہ فی الحاشیۃ لان طباع المعلول الخ یعنی طبیعۃ معلول انحفاظ نحو وحدۃ کو علۃ میں نہیں چاہتی یہی وجہ ہے کہ تعین معلول تعین علۃ کی دلیل نہیں بنتا البتہ تعین علۃ تعین معلول پر دلالت کرتا ہے۔ پس وحدۃ علۃ جس نحو کی ہو گی معلول میں محفوظ رہے گی۔ عکس نہیں قولہ الیس من المحقق لدیک الخ یہ تائید ہے اس امر کی کہ معلول میں جو نحو وحدۃ ہو علۃ میں اس کا محفوظ رہنا ضروری نہیں ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ بادی لحظ میں تعدد علل علی سبیل التعاقب او التبادل کو جائز سمجھا جاتا ہے۔ جیسے کہ سقف مخصوص کے لئے متعدد شہتیر یا گارڈر کام دے سکتے ہیں لیکن جب بعض لگا دیئے جاتے ہیں تو دوسرے متروک ہو جاتے ہیں بہر حال ابتداء میں ایک ہی کام کے لئے متعدد علل تھے اس میں جس سے کام لے لیا جائے تو صحیح ہے یعنی ایک کو چھوڑ کر دوسرے اور دوسرے کو چھوڑ تیسرے سے کام لیا جائے تو صحیح ہے یہی تو تعدد علل علی وجہ التبادل ہے۔ لیکن اس صورت میں اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حقیقۃً علۃ ہونے میں ان شہتیروں کی خصوصیۃ کو کوئی دخل نہیں ہے۔ بلکہ علۃ امر مشترک بینہا ہے یعنی ماہیۃ خشبیہ یا حدیدیہ تو دیکھیے کہ معلول سقف مخصوص ہے جس کے اندر وحدۃ شخصیہ ہے لیکن علۃ جو حقیقۃً علۃ ہے واحد بالشخص نہیں ہے۔ بلکہ واحد بالنوع ہے یا واحد بالجنس کیونکہ ماہیۃ خشبیہ و حدیدیہ واحد شخصی نہیں ہے بلکہ اس کے تحت افراد کثیرہ ہیں لہذا یہ ماہیۃ نوعیہ یا جنسیہ ہو گی۔ بہر حال وحدۃ علۃ جس قسم کی ہو وہ وحدۃ معلول میں محفوظ رہے گی۔ اور وحدۃ معلول بالشخص ہو یا بالنوع علۃ کے اندر علی الخصوص وحدہ شخصیہ یا نوعیہ کے لئے مستوجب نہیں ہے۔ بلکہ معلول کے واحد بالشخص ہونے کی صورت میں علۃ واحد بالنوع ہو سکتی ہے۔ جو مشترک بین الاشخاص ہو۔ اور معلول کے واحد بالنوع ہونے کے وقت علۃ کا واحد بالجنس ہونا جو مشترک بین الانواع ہو صحیح ہے۔ جو یہ اشخاص والانواع بادی لحظ میں علل محسوس ہوتے ہیں درحقیقت ان کے مابین جو ماہیۃ مشترکہ ہے علۃ اصلیہ وہی ہے لہذا لوازم کا واحد بالنوع ہونا ملزومات کے واحد بالنوع ہونے کو مستلزم نہیں ہے لہذا انکشاف جو لازم تصور و تصدیق تھا اس کے واحد بالنوع ہونے سے تصور و تصدیق کا واحد بالنوع ہونا لازم نہیں ہے۔ الا علی مختار الشیخ ہاں شیخ ابن سینا کا مختار یہ ہے کہ معلول میں جس نحو کی وحدۃ ہو گی علۃ میں اسی نحو وحدۃ کا ہونا ضروری ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے کہ معلول متعین اور متحصل ہو اور علۃ غیر متعین اور امر مبہم ہو۔ اگرچہ

شیخ اس کو نظریات و بدیہات سے خیال کرتا ہے۔ لیکن قولہ لیس بحجۃ علینا لان قولہ ھذا بغیر دلیل وقد اوردنا الحجۃ علی ما ندعیہ فالبداھۃ بداھۃ الوھم تو مختار شیخ کے لحاظ سے لوازم کا اتحاد بالماہیۃ النوعیہ ملزومات کے اتحاد نوعی کے لئے دلیل ہو سکتا ہے لیکن جمہور کے نزدیک شیخ کا یہ قول نہ صحیح ہے نہ قابل تسلیم البتہ عند المحققین شیخ کا یہ قول علۃ جاعلہ میں تو صحیح ہے کیونکہ جاعل صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ وہ واحد اور متشخص ہے اس میں نہ ابہام ہے نہ عدم تعین اور مطلق علۃ کے متعلق یہ بات صحیح نہیں لہذا اتحاد لوازم بالنوع کو ملزومات کے اتحاد نوعی کے لئے دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔

قولہ فی الحاشیۃ وحدۃ المعلول الخ ای بالطبیعۃ الخ یعنی وحدۃ علۃ بالطبیعۃ النوعیہ جو معلول کی وحدۃ نوعیہ کو تقاضا کرتی ہے۔ اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ وحدۃ نوعیہ سے زیادۃ وحدۃ نہ ہو۔ بلکہ اس سے اگر زائد درجہ وحدۃ ہو تو صحیح ہے۔ مثلاً علۃ کے اندر اگر وحدۃ نوعیہ ہے۔ تو معلول کے لئے یہ واجب ہے کہ وحدۃ نوعیہ تو ضرور ہو گی اگرچہ مخلوط بالعوارض الشخصیہ ہو کر وحدۃ شخصیہ تک پہنچ جائے تو صحیح ہے۔ البتہ اس صورت میں معلول کا طرف ماہیۃ جنسیہ ہونا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں معلول عام ہو جائیگا اور علۃ بالنسبۃ الی المعلول خاص ہو جائیگی اور یہ ممتنعات سے ہے اور یہ تفصیل اسلئے کی لئلا یرد النقض علی قولہ فوحدۃ العلۃ بالطبیعۃ تستوجب وحدۃ المعلول کذلک بصورۃ التبادل فان العلۃ فیھا علۃ واحدۃ بالنوع والمعلول واحد بالشخص

قال المعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ الخ یہ میر باقر ہے اس کے قول سے سابقہ تفصیل کی تائید پیش کر دی جس کا حاصل یہ ہے کہ وحدۃ علۃ بالنوع وحدۃ معلول بالنوع کو مستلزم ہے۔ اگرچہ اس کے علاوہ کوئی اور وحدۃ باعتبار آخر ہو مثلاً وحدۃ بالشخص بھی ہو تو یہ صحیح ہے خلاصہ یہ کہ اس صورۃ میں معلول متکثر بالنوع نہ ہو۔ کیونکہ کثرۃ من حیث الکثرۃ واحد من حیث ھو واحد سے فی مرتبۃ واحدۃ صادر نہیں ہو سکتی۔ لا بمعنی ان لا یکون المعلول واحدا بالشخص یعنی علۃ کے واحد بالنوع ہونے کی صورت میں معلول کے واحد بالنوع ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ معلول واحد بالشخص نہ ہو اور صرف واحد بالنوع ہو فقط بلکہ مراد یہ ہے کہ ماہیۃ نوعیہ سے عام ہو کر وحدۃ جنسیہ تک نہ پہنچے اگر وحدۃ نوعیہ سے مزید خصوصیۃ اختیار کر کے وحدۃ شخصیہ حاصل کر لے تو یہ صحیح ہے۔

واما اختلاف اللوازم مطلقا الخ ای سواء کان اختلافا بالشخص او بالنوع او بالجنس فیستلزم لاختلاف الملزومات مطلقا ای ان کان اختلاف اللوازم بالشخص فیستلزم اختلاف الملزومات بالشخص وان کان بالنوع فبالنوع وان کان بالجنس فیستلزم اختلاف الملزومات کذلک ولولم یکن اختلاف اللوازم مستلزما

لاختلاف الملزومات فيلزم صدور اللوازم الكثيرة من الملزوم الواحد وصدور الكثير من الواحد ممتنع عندهم فتفكر ولا تكن من الغافلين فاشار بقوله فتفكر الى مايرد على الاستدلال من منع كون اللوازم لوازم الماهية لجواز ان تكون لوازم الهويات وهذا المنع مكابرة صريحة فان حقيقة التصديق ابية عن التعلق بما سوى الحكاية او المحكي عنه فخصوص التعلق لازم لماهية التصديق بخلاف حقيقة التصور فان عموم التعلق لازم لماهية التصور ومنع ذلك مكابرة محضة ويمكن ان يستدل على تباين التصديق والتصور نوعاً بان التصديق ينقسم الى الشديد والضعيف فان الظن ضعيف واليقين اشد والتقليد شديد بل مراتب الظن متفاوتة شدةً وضعفا ومن المقرر في مدارك المشائين ان الشديد والضعيف مختلفان نوعاً فاذن اقسام التصديق انواع متخالفة مندرجة تحت التصديق فلا محالة يكون التصديق نوعاً عاليا من العلم لاصنفاً والا لم يندرج تحته انواع مختلفة وايضاً الوهم الذي هو تصور مضاد للظن الذي هو تصديق وكذلك الشك والانكار مضادان للاذعان وتباين المتضادات بالنوع ضروري فتأمل واما المتاخرون فقد ذهبوا متاخرین تصدیق وتصور کو متحد بحسب الماہیۃ النوعیہ کہتے ہیں، اور مختلف بحسب المتعلق فقط یعنی علم کا تعلق اگر نسبتِ تامہ خبریہ کے ساتھ ہو تو تصدیق ہے، اگر نسبت کے ماسوی کے ساتھ ہو تو وہ تصور ہے اس کے علاوہ اور کوئی فرق نہیں ہے۔ اقول كيف يصح الاتحاد مع اختلاف المتعلق لما مر انفا من استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات کیونکہ متعلق ازقبیلہ لوازم ہے جب متعلق میں اختلاف ہوا تو یہ اختلاف لوازم ہوا اور اختلاف لوازم ملزومات کے اختلاف کو مستلزم ہے۔ لہذا اختلاف متعلق کے ساتھ قول بالاتحاد صحیح نہیں ہو سکتا۔ ولان اتحاد العلمين چونکہ علم اور معلوم کے درمیان اتحاد ہوتا ہے على القول بحصول الاشياء بانفسها فاتحاد بين العلمين یعنی بین التصور والتصدیق مستلزم ہوگا۔ اتحاد بین المعلومین یعنی بین المتعلقین کو خلاصہ یہ کہ اتحاد بین التصور والتصدیق کا قول مستلزم ہے کہ ان کے متعلقین متحد ہوں۔ کیونکہ اتحاد علم مستلزم ہے اتحاد معلوم کو اور اختلاف بحسب المتعلق کا قول مستلزم ہے کہ تصور وتصدیق آپس میں مختلف ہوں کیونکہ اختلاف لوازم مستلزم ہے اختلاف ملزومات کو متاخرین کا مذہب قول بالمتنافیین کے سوا اور کچھ نہیں
الا ان يتنبى على حصول الامثال ہاں اگر حصول اشیا بامثالہا کا قول کیا جائے تو پھر اتحاد

علم ومعلوم تو نہیں ہوگا۔ لہذا اتحاد تصور وتصدیق اتحاد متعلق کو مستلزم نہیں لیکن وانت خبیر باختلاف المثالین ذاتا یعنی دو متغایرین کی مثالین متعلقین بالذات ہوں گی یعنی جب تصدیق کا متعلق نسبۃ ہوئی تو تصدیق مثال اور شبح ہوگا نسبۃ کا اور تصور کا متعلق جب کہ غیر نسبۃ سے ہو تو تصور غیر نسبۃ کا شبح اور مثال ہوگا جب یہ امرین متعلقین کی مثالیں ہیں تو ان کے درمیان اختلاف بالذات ہوگا۔ نہ کہ بالاعتبار۔ لہذا مذہب متاخرین صحیح نظر نہیں آتا۔ ولا ادری ماقالوا فی حقیقتہما اب معلوم نہیں کہ متاخرین ان کی حقیقت کے بارہ میں کیا کہتے ہیں۔ اگر تصور وتصدیق کو علم بمعنی الصورۃ کا قسم مانتے ہیں تو فعرفت ما علیہ انفا یعنی علی القول باتحاد العلم والمعلوم یستلزم اتحاد ھما اتحاد المتعلق وعلی القول بالامثال یلزم اختلاف المثالین ذاتا لا باعتبار المتعلق فقط والامر الاخر یعنی اگر وہ حالۃ ادراکیہ کو علم قرار دیں اور صورۃ کو علم نہ کہیں تو یہ قول ان کی کلام سے ظاہر نہیں ہوتا۔ قولہ فی الحاشیۃ تفصیلہ ان مسئلہ الاتحاد الخ یعنی اگر اتحاد بین العلم والمعلوم کا مسئلہ متاخرین کے نزدیک مسلم ہے تو تصور وتصدیق کا آپس میں اتحاد بحسب النوع معلومات کے اتحاد نوعی کو مستلزم ہے۔ جو کہ باطل ہے اور اختلاف متعلق کا قول بھی غلط ہو جائے گا۔ اگر یہ مسئلہ ان کے نزدیک قابل تسلیم نہیں ہے تو پھر وہ قول بالشبح والمثال کریں گے۔ کیونکہ اسی قول پر مسئلہ اتحاد بین العلم والمعلوم کا انکار کیا جا سکتا ہے۔ تو پھر ہر معلوم کا شبح دوسرے معلوم کے شبح کے ساتھ مغائر بالذات ہوگا۔ نہ کہ بحسب الاعتبار لہذا تصور وتصدیق جب اپنے اپنے معلوم کے شبح ہو جائیں گے تو ان کے درمیان تغایر بالذات ہوگا پھر اتحاد نوعی کا قول غلط ہے۔ کیونکہ اگر اس صورت میں بھی اتحاد نوعی کا قول کیا جائے تو پھر شبحین کے درمیان تغایر بالذات نہیں رہتا بلکہ صرف بحسب اعتبار المتعلق ہو جائے گا۔ وھو ایضا ظاھر البطلان کیونکہ شبحین کے درمیان تغایر بالذات نہ ہو تو پھر اتحاد بحسب الذات ہوگا۔ تو پھر شبح واحد منشا انکشاف ہوگا۔ للامرین المتخالفین ای المتعلقین اور یہ باطل ہے کیونکہ شبح ایک عرض ہے جس کو ایک معلوم کے ساتھ مناسبۃ مخصوصہ حاصل ہوتی ہے جو دوسرے معلوم کے ساتھ نہیں ہوتی۔ جیسے فوٹو اور عکس کو ایک شخص کے ساتھ مناسبۃ ہوتی ہے دوسرے کے ساتھ نہیں ہوتی۔ جب ایک شبح امرین متخالفین کے لئے منشا انکشاف ہو تو اس کو کسی کے ساتھ مناسبۃ حاصل نہ ہوتی۔ ھذا خلف قولہ من الادراک الا یظھر منہ ان الادراک جنس الخ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ادراک اور علم جنس ہے تصور ساذج اور تصدیق اس جنس ادراک کے حقیقۃ نوع ہیں اس صورت میں تصدیق حقیقۃ داخل تحت الادراک والعلم ہوگی۔ اور یہی مختار عند المصنف ہے۔ کما یدل علیہ تحقیقہ یعنی دفع شک کے بارہ میں اس کی تحقیق بھی اسی پر دلالت کرتی ہے کہ تصدیق حقیقۃ ادراک ہے۔

لاحق بالادراک نہیں ہے۔ کیونکہ حالۃ ادراکیہ کو منقسم الی التصدیق والتصور قرار دیا لہذا تصدیق کو قسم علم شمار کرنا عند المصنف بنا بر مسامحۃ نہیں ہوگا۔ اور جو ہم نے سابقاً تحقیق کی تھی کہ تصدیق کیفیہ لاحقہ بالادراک ہے۔ اور اس کا شمار من العلم بنا مسامحۃ ہے وہ مختار محققین تھا بعض حضرات نے یہاں بھی تکلف اختیار کر کے مصنف کو مختار محققین کیطرف لے جانے کی کوشش کی ہے اوّلاً یہ کہ من الادراک کا تعلق نوعان سے نہیں ہے بلکہ متبائنان سے ہے جس کا معنی یہ ہوگا کہ تصور و تصدیق کے درمیان تباین من جہۃ الادراک ہے۔ کہ تصور ادراک ہے۔ اور تصدیق ادراک نہیں ہے۔ بلکہ کیفیۃ لاحقہ بالادراک ہے ثانیاً یہ کہ من الادراک کے تعمیم کریں جیسے تعمیم فی المقسم کی گئی تھی یعنی ادراک سے مراد عام ہے خواہ حقیقۃً ہو یا مجازاً تو اس صورت میں لفظ ادراک لاحق بالادراک کو بھی شامل ہو جاتے گا تصوّر ادراک ہوگا۔ اور تصدیق لاحق بالادرک اور تحقیق آتیہ میں جو حالۃ ادراکیہ کو منقسم الی التصور والتصدیق قرار دیا وہاں بھی تعمیم کر لیں کہ حالۃ ادراکیہ ہو یا لاحقہ بالادراک ہو لیکن یہ سب کچھ صرف عن الظاہر اور تکلف کثیر پر مبنی ہے قولہ نعم لاحجر فی التصور الا تحقیقہ الخ یعنی تصور مطلق جس کا مفہوم ہے۔ الصورۃ الحاصلہ عن الشئ عند العقل سواء کان مع الحکم اولا چونکہ یہ خالص عام اور مطلق درجہ ہے اس لئے اپنے نفس پر اور نقیض پر حمل عرضی صادق آتا ہے کیونکہ تصور مطلق یا اس کی نقیض یعنی لاتصور مفہومات عقلیہ سے ہیں اور ہر مفہوم جو حاصل فی العقل ہوتا ہے اس پر صادق آجاتا ہے کہ یہ صورۃ حاصلہ فی العقل ہے خواہ اس مفہوم عقلی کے ساتھ حکم شامل ہو جیسے الصورۃ الحاصلۃ شئی یا حکم سے خالی ہو بہر حال یہ صورہ حاصلہ کا فرد ہوگا۔ لہذا صورۃ حاصلہ جو کہ مفہوم تصور ہے اس پر محمول بحمل عرضی ہو جائے گا۔ واما المقید الخ یہ تصور ساذج ہے جسے تصور فقط کہا جاتا ہے اس کی دو تفسیریں ہیں ایک الصورۃ الحاصلۃ المقیدۃ بعدم الحکم اور دوسری المقیدۃ بعدم اعتبار الحکم یعنی حکم کا اعتبار نہیں اگرچہ نفس الامر میں اس کے ساتھ حکم موجود ہے لیکن آپ اس کا اعتبار نہ کریں تو تفسیر ثانی صادق آجاتے گی۔ اول یعنی عدم الحکم صادق نہیں آئے گا کیونکہ حکم تو ہے یہ تصور ساذج اپنے نفس اور اپنی نقیض پر ہر تقدیر میں صادق نہیں آسکتا۔ کیونکہ جب یہ تصور مقید بالحکم یا باعتبار الحکم ہو۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ الصورۃ الحاصلۃ فی العقل مع عدم الحکم شئی او موجوداً اور یہ حکم معتبر بھی ہو تو اس پر تصور مقید بعدم الحکم یا بعدم اعتبار الحکم کیسے صادق آسکتا ہے۔ جب کہ اس کے ساتھ حکم موجود بھی ہے اور معتبر بھی اسی طرح اس کی نقیض پر شئی کا حکم کر دیں اور یہ حکم معتبر بھی ہو تو تصور ساذج کسی تفسیر کے لحاظ سے اس پر صادق نہیں آسکتا۔ اور صدق سے مراد حمل عرضی متعارف ہے یعنی موضوع از افراد محمول ہو۔ اور مصنف کے قول فیتعلق بکل شئی میں تعلق سے مراد یہی صدق بحمل عرضی متعارف ہے۔ قولہ ھھنا شک الخ قال فی الحاشیہ اعلم ان مدار ھذہ الشبھۃ الخ اس شک و شبھۃ کی مدار تین مقدمات پر ہے۔ (۱) یہ کہ علم اور معلوم متحد بالذات ہیں کیونکہ صورۃ حاصلہ علم بھی ہے اور

معلوم بھی کہ من حیث القیام کے درجہ میں علم ہے اور من حیث اسی کے درجہ میں معلوم تو صرف اعتباری فرق ہوا ذاتی طور پر اتحاد ہے۔ (۴) تصور اور تصدیق حقیقتان مختلفان لانہما نوعان متباینان (۳) تصور ہر شئی کے ساتھ تعلق پکڑ سکتا ہے۔ لاحجر فی التصور فیتعلق بکل شئی اور یہ مقدمات ثلثہ مسلّم عند المحققین ہیں لہذا شاک کو ان مقدمات بنیادیہ کے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس صورت میں حاصل شک یہ ہے فاذا تصورنا التصدیق فہما واحدٌ مصنف نے کہا کہ یہاں تصدیق سے مراد مصدق بہ یعنی نسبۃ تامہ خبریہ ہے جس کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوتا ہے جب اسی نسبۃ کا تصور کیا جاتا ہے یعنی تصور کا تعلق نسبت سے ہو جیسے شک جو از قسم تصور ہے نسبۃ کے ساتھ تعلق پکڑ سکتا ہے۔ تو اس صورت میں شک جو از قسم علم ہے اپنی نسبۃ مشکوکہ کے ساتھ متحد ہوگا۔ لان الشک علمٌ العلم والمعلوم متحدان بالذات پھر بعد از زوال شک تصدیق اسی نسبۃ کے ساتھ تعلق پکڑے تو تصدیق علم ہے یہ بھی اپنی نسبۃ معلومہ کے ساتھ متحد ہو جاتے گی تو جب تصور اور تصدیق ایک ہی نسبۃ کے ساتھ متحد ہوتے تو آپس میں بھی متحد ہو جائیں گے۔ لان المتحد مع المتحد متحدٌ وقد قلتم ان التصور والتصدیق متخالفان حقیقةً لانہما نوعان متباینان فما معنی التباین خلاصہ یہ کہ شرطیتین متنافیتین کا صدق آرہا ہے۔ احدہما اذا تعلق التصور بالنسبة یلزم اتحاد التصور والتصدیق بناءً علی اتحاد العلم والمعلوم وثانیہما اذا تعلق التصور بالنسبة یلزم تغایرہما بناءً علی انہما نوعان متباینان فصدقہما معًا محالٌ لان المقدم الواحد ملزومٌ للمتنافیین فیلزم اجتماع المتنافیین والمقدمات الثلث المسلمات مستلزم لصدق الشرطیتین المذکورتین لان المقدم مبنی علی المقدمة الثالثة وبناء التالی الاول علی المقدمة الاولی وبناء التالی الثانی علی المقدمة الثانیة جب یہ مقدمات ثلثہ جو شرطیتین مذکورتین کی بنیاد ہیں صادق ہیں تو شرطیتین جو ان پر متفرع ہیں صادق ہوں گے۔ وصدق المتنافیین باطلٌ فالقول بالتباین النوعی بین التصور والتصدیق باطل لان ہذا الباطل لزم من القول بالتباین بین التصور والتصدیق قولہ ثم اعلم انہ قد تقررت الشبهة مصنف نے اس شبہہ کی تقریر کے بارہ میں فاذا تصورنا التصدیق فہما واحدٌ کہہ دیا تو اس شبہہ کی دو تقریریں ہیں۔ اور تقریرین کی مدار اس پر ہے کہ تصورنا التصدیق میں لفظ تصدیق سے کیا مراد ہے ایک تو یہ کہ تصدیق سے مراد مصدق بہ ہو تو اس لحاظ سے تقریر شبہہ گذر چکی ہے۔ دوسرا یہ کہ لفظ تصدیق سے مراد نفس تصدیق ہو تم علم سے اسی تقریر ثانی کو پیش کرنا چاہتا ہے۔ خلاصہ تقریر کا یہ ہے کہ جب تصور کا تعلق نفس تصدیق سے ہو تو یلزم الاتحاد

بینہما یعنی تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد بالذات لازم آتا ہے کیونکہ تصور علم ہے اور تصدیق اس کا معلوم العلم
والمعلوم متحدان بالذات فالتصور والتصدیق متحدان بالذات وقد قلتم انہما نوعان متباینتان تو تباین نوعی کو تسلیم کیا
جائے تو یلزم اجتماع المتنافیین کیونکہ مقدمہ اولیٰ اتحاد بینہما کو چاہتا ہے اور مقدمہ ثانیہ تباین بینہما کو چاہتا ہے
یہ دونو متنافیین بیک وقت یعنی جب کہ تعلق تصور بنفس تصدیق ہے لازم آ رہے ہیں اور اجتماع متنافیین
باطل ہے، جو تباین نوعی سے لازم آ رہا ہے۔ لہذا تباین نوعی کا قول باطل ہو گا۔ وحینئذ فالجواب الخ
اس جواب میں مقدمہ ثالثہ یعنی ان التصور یتعلق بکل شئی کے اندر صرف عن الظاہر کیا جا رہا ہے یعنی تصور کا ہر شئی
کے ساتھ تعلق پکڑنا اس کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ اس ہر شئی کے ساتھ من کل الوجوہ تعلق پکڑنا بھی صحیح
ہو۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ تصور کا تعلق بکنہ تصدیق کے ساتھ ممتنع ہو اور اس کی وجہ ورسم کے ساتھ صحیح ہو تو اس وقت
تصور کا اتحاد تصدیق کی وجہ ورسم کے ساتھ آئے گا۔ نہ اس کی کنہ اور حقیقۃ کے ساتھ بلکہ حقیقتان مختلفان ہی رہیں گی
فاندفع الاشکال الا تری ان حقیقۃ الواجب جواب مذکور کی تائید ہے کہ دیکھتے کہ حقیقۃ واجب کا
تصور بالکنہ ممتنع ہے صرف بالوجہ صحیح ہے اور معانی حرفیہ کا تصور مدہا نہیں ہو سکتا بلکہ ضم ضمیمہ کے بعد ہوتا ہے اسی طرح حقیقۃ تصدیق کا تصور نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی وجہ ورسم
کے ساتھ تصور کا تعلق ہو گا۔ اور اس صورت میں کوئی محذور پیش نہیں آتا فتدبر فیہ اشارۃ الی ان
التصدیق ماہیۃ امکانیۃ مستقلۃ فلا وجہ لامتناع تعلق التصور بکنہا بخلاف
الواجب فانہ محتجب الکنہ برداء الکبریاء وبخلاف النسبۃ فانہا غیر مستقلۃ فلا
تتصور کنہا بدون الضمیمۃ فقیاس کنہ التصدیق علی کنہ الواجب وعلی
کنہ النسبۃ فقیاس مع الفارق قولہ اقول یرد علیہ ما قیل یہ ایک اور اشکال
جواب مذکور پر وارد کر دیا۔ حاصل یہ کہ اگر تعلق تصور بکنہ تصدیق فرض کر لیا جائے تو العلم والمعلوم متحدان
کی وجہ سے تصدیق و تصور میں اتحاد لازم آتا ہے۔ اور ہما نوعان متباینان کی وجہ سے تباین بین التصور
والتصدیق لازم آتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ کنہ تصدیق کے ساتھ تعلق تصور فرض کر لینا ممکن ہے تو اس وقت میں مقدمہ
اولیٰ کی وجہ سے یہ شرطیہ صادق آ جائے گا۔ لو فرض تعلق التصور بکنہ التصدیق وجب
اتحادہما اور مقدمہ ثانیہ کی وجہ سے یہ شرطیہ صادق آ جائے گا۔ لو فرض تعلق التصور بکنہ
التصدیق وجب تغایرہما اور ان شرطیتین متنافیتین کا صدق بیک وقت باطل ہے اور یہ باطل
تباین نوعی سے پیش آ رہا ہے۔ لہذا تباین نوعی باطل ہے۔ ولا یجب فی الشرطیۃ صدق المقدم یہ
جواب ہے اس سوال کا کہ یہ شرطیتین صادق نہیں ہیں کیونکہ ان کا مقدم نفس الامر کے لحاظ سے صادق نہیں
ہے۔ کیونکہ جب تعلق تصور بکنہ التصدیق ممتنع ہے تو لو تعلق التصور بکنہ التصدیق جو کہ بدرجہ مقدم

ہے۔ صادق نہیں بلکہ کاذب ہے اس کا جواب دیا کہ صدق شرطیہ کے لئے صدق مقدم واجب نہیں ہوتا بلکہ فرض مقدم صدق شرطیہ کے لئے کافی رہتا ہے۔ اگر تالی علی تقدیر فرض المقدم صادق آجائے۔ تو یہ شرطیہ صادقہ ہوگا۔ اگرچہ مقدم فی نفس الامر محال ہو جیسے ان کان زیدٌ حمارا کان ناھقا بہر حال شرطیہ کی تعریف بھی یہی ہے۔ کہ صدق نسبۃ علی تقدیر نسبۃ اخریٰ ہے۔ علی صدق نسبۃ اخریٰ نہیں ہے لہذا فرض مقدم وتقدیرہ یکفی لصدق الشرطیۃ فالجواب ان المنافاۃ الخ حاصل جواب یہ کہ شرطیتین جو صادق آرہے ہیں۔ یہ متنافیین نہیں اور ان کے درمیان منافاۃ ممنوع ہے لہذا جب متنافیین نہ ہوئے تو ان کا صدق محال اور باطل نہیں لہذا ان کا ملزوم یعنی تباین نوعی باطل نہیں ہوگا باقی رہا یہ اشکال کہ تالیین یعنی وجب الاتحاد بینھما اور وجب التغایر بینھما بداھۃ متنافیین ہیں جن کا انکار نہیں ہوسکتا۔ لہذا منافاۃ بین الشرطیتین کا انکار کیسے کیا جاسکتا ہے اس کا جواب دیا۔ واما تنافی تالیھما فلا یستوجبھما یعنی منافاۃ بین التالیین موجود ہے لیکن یہ منافاۃ بین الشرطیتین کو مستلزم نہیں ہے کیا آپ کو معلوم نہیں کہ مناطقہ حضرات اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ کہ ایک مقدم محال مستلزم نقیضین ہو یعنی جب مقدم محال ہو تو مستلزم نقیضین ہوسکتا ہے۔ اور اس میں کوئی قباحت نہیں جیسا کہ اسی ضابطہ کے ساتھ مغالطہ عامۃ الورود میں جواب دیتے ہیں۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اتصال کی نقیض اسی اتصال کا رفع ہوتا ہے۔ اور اتصال کی نقیض وجود اتصال آخر نہیں ہوتا جس قسم کا اتصال ہی ہو اس لئے مناطقہ کے نزدیک ان کان زیدًا حمارا کان حیوانا اور لم یکن حیوانا اور اسی طرح ان لم یکن شئی من الاشیاء ثابتا کان زید قائما اور لم یکن قائما یہ تمام قضایا صادقہ ہیں کیونکہ مقدم محال ہے اسلئے استلزام نقیضین درست ہے یہ تمام قضایا متصلہ ہیں اس لئے ان قضایا کے مابین نہ منافاۃ ہے نہ تناقض اگرچہ تالیات ضرور متنافیات ہیں لیکن ان کے مابین تنافی مستلزم تنافی بین الشرطیات کو نہیں ہے۔ اور فیما نحن فیہ میں تو تعلق التصور بکنہ التصدیق وجب الاتحاد متصلہ ہے اور اس کی نقیض اس کا رفع ہوگا۔ نہ دوسرا متصلہ جو کہ تو تعلق التصور بکنہ التصدیق وجب التغایر ہے یہ پہلے متصلہ کا رفع نہیں ہے بلکہ یہ متصلہ اخریٰ ہے لہذا یہ دونوں شرطیتین متنافیین ومتناقضین قرار نہیں دیئے جاسکتے۔ وفیہ نظر سیاتی وھو ان تجویز استلزام المقدم المحال للنقیضین باطل اذ استلزام شئی لشئی انما یکون اذا کان بینھما علاقۃ ذاتیۃ ولا یجوز العقل ان یکون لمقدم واحد علاقۃ ذاتیۃ مع کل من النقیضین قولہ وقد یقال ان التصور الخ یہ دوسرا جواب ہے۔ اس شبہ کا جو باعتبار نفس تصدیق کے تھا خلاصہ اس کا یہ ہے کہ تعلق تصور بکنہ تصدیق کو ممتنع قرار دیا جارہا ہے

اگرچہ پہلے جواب میں بھی یہی تھا۔ لیکن وہ صرف مبنی علی الامکان والجواز تھا بخلاف اس جواب ثانی کے کہ اس کے اندر امتناع تعلق التصور بکنہ التصدیق بالدلیل ثابت کیا گیا ہے۔ حاصل دلیل یہ کہ تصدیق ایک علم ہے جو نفس ناطقہ کی صفۃ ہے۔ اور نفس کو اپنی ذات اور صفات کا علم حضوری ہوتا ہے نہ حصولی تو تصدیق کا علم حضوری ہوگا۔ لہذا تصور جو کہ علم حصولی ہے۔ وہ تصدیق کے ساتھ کیسے متعلق ہوسکتا ہے۔ ورنہ تو تصدیق کا علم حصولی ہو جائے گا جو کہ باطل ہے۔ اقول ان العلم سے جواب مذکور کو رد کر دیا کہ معلوم بعلم حضوری کے ذاتیات اور عرضیات کے ساتھ علم حصولی تعلق پکڑتا ہے نہ حضوری یہاں تعلق تصور بکنہ تصدیق ہو رہا ہے جو تصدیق کے ذاتیات کا درجہ ہے۔ لہذا اس کا علم حصولی ہوگا۔ اور تعلق تصور صحیح ہوگا چونکہ معلوم حضوری کے ذاتیات کا علم حضوری نہیں ہوتا۔ اس لئے بساطۃ نفس میں اختلاف ہوا کیونکہ نفس کو اپنے ذاتیات اور صفات انتزاعیہ کا علم حضوری نہیں ہے۔ بلکہ حصولی ہے۔ اگر حضوری ہوتا تو حقیقۃ نفس میں اختلاف واقع نہ ہوتا کہ یہ بسیط ہے یا مرکب مجرد ہے یا ذی مادہ کیونکہ اگر مرکب ہوتا تو ذاتیات مستحضر عند النفس ہوتے۔ اگر بسیط تھا تو غیر مستحضر تو اس استحضار اور عدم استحضار سے اس کی حقیقۃ کا حتمی فیصلہ ہو جاتا اختلاف نہ رہتا اصل بات یہ ہے کہ معلوم بعلم حضوری مجمل درجہ ہوتا ہے مفصل نہیں اور ذاتیات کا درجہ تفصیلی ہے لہذا اکا علم حصولی ہوگا۔ اور مجمل سے مراد تشخصی درجہ ہے اور کلی درجہ نہیں ہے کیونکہ حقیقۃ کلیہ جو بدرجہ مجمل ہے مجمل ہونے کے باوجود اس کا علم حصولی ہوتا ہے کیونکہ یہ کلی درجہ ہوتا ہے جزی اور تشخصی نہیں۔ اس لیے حاشیہ منیہ میں ای بالشخص کے ساتھ تفسیر کردی اس جواب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق کے ذاتیات ہیں۔ اور ان کا علم حصولی ہے۔ تو تصدیق مرکب ہوئی۔ یہ بساطۃ تصدیق کے منافی ہے۔ حالانکہ عند المحققین تصدیق بسیط ہے۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ ھذا الجواب لیس بشئ بلکہ جواب یہ ہے کہ تصدیق ایک حقیقۃ کلیہ ہے۔ اور اس کے افراد کثیرہ ہیں جو مصدقین کے نفوس کے ساتھ قائم ہیں۔ ان افراد تصدیقیہ قائمہ بالنفس کو نفس کے ساتھ علاقہ ناعتیہ ہے ان کا علم حضوری ہوگا نہ کہ حقیقۃ کلیہ کا کیونکہ وہ قائمہ بالنفس نہیں ہے۔ اور نہ نفس کی صفۃ ہے۔ لہذا حقیقۃ کلیہ کا علم حضوری نہیں ہوگا بلکہ حصولی ہوگا۔ لہذا تعلق تصور حقیقۃ کلیہ تصدیقیہ کے ساتھ درست ہوگا۔ قولہ۔ ولا یلزم اجتماع المثلین المستحیل الخ یہ واضح رہے کہ مناطقہ کے نزدیک جیسے اجتماع نقیضین محال ہے اسی طرح اجتماع مثلین بھی مستحیل ہے۔ یعنی ایک ہی نوع کے دو فرد ایک ہی محل میں مجتمع ہو جائیں جب کہ ان کے درمیان بغیر تعدد محل کے اور کوئی امتیاز قائم نہ ہوسکتا ہو کیونکہ جب یہ دو فرد مماثل فی الماہیۃ ولوازمہا ہیں اور محل بھی ایک ہو جائے جب کہ ان کے درمیان اور امتیاز بھی کوئی نہیں ہے پھر ان کے درمیان اثنینیۃ

ختم ہو جائے گی ۔ اور مثلین ہونا متفرع علی الاثنینیۃ تھا تو جب اثنینیۃ نہ رہی تو مثلین ہونا ختم ہو جائے گا ۔
ھذا خلف کیونکہ وہ مثلین تو تھے لہذا اجتماع مثلین کو مستحیل قرار دیا جاتا ہے ۔ اب اسی قسم کا سوال
فی ھذا المقام واقع ہوتا ہے جیسے کہ شارح نے منہیہ میں تصریح کردی اور کہا کہ یہ دفع ہے اس
وہم کا کہ جب آپ نے یہ کہا کہ معلوم بعلم حضوری کے ذاتیات کا علم حصولی ہوتا ہے تو اجتماع مثلین لازم
آتا ہے ۔ کیونکہ معلوم حضوری ہونے کی حیثیت سے بصورۃ اجمالیہ بنفس خود حاصل للمدرک ہے اب اگر اسکی
صورۃ تفصیلیہ بھی حاصل للمدرک ہو تو حصول اشیا بانفسہا کے طور پر گویا خود مدرک میں حاصل ہوا تو
یہ مجمل اور مفصل دونوں کا نوع ایک ہے ۔ جب ایک ہی نوع کے فرد ہوئے اور ایک ہی ذہن میں جمع ہوئے
تو اجتماع مثلین لازم آجائے گا ۔ جو باطل ہے اور یہ باطل اسی چیز سے پیش آیا کہ آپ نے معلوم بعلم حضوری کے
ذاتیات کو معلوم بعلم حصولی قرار دیا تو معلوم ہوا کہ یہ باطل ہے حاصل دفع یہ کہ یہ اجتماع مثلین مستحیل
نہیں ہے کیونکہ اجتماع مثلین مستحیل وہ ہوتا ہے کہ دونوں صورتیں اجمالی ہوں یا دونوں تفصیلی اور ہوں
ایک ہی نوع کی اور محل و موضوع بھی ایک ہو ۔ اور ان کا حصول فی المحل ایک ہی زمان اور ایک ہی آن میں
ہو یہ ہے مستحیل کیونکہ اسوقت ان کے درمیان کوئی امتیاز باقی نہیں رہتا لہذا اثنینیۃ نہ رہے گی
اور نہ مثلینیۃ جو کہ خلف ہے اگر ان کے درمیان امتیاز بحسب المحل کے علاوہ کوئی اور امتیاز موجود ہو
مثلاً ایک صورۃ کا حصول بالاجمال ہو اور دوسری کا بالتفصیل یا ایک کا حصول بنفسہا ہو اور دوسری کا
بصورتہا ہو تو ان کا اجتماع فی محل واحد جائز ہے ۔ اور فیما نحن فیہ میں یہ دونوں امتیاز موجود ہیں
کیونکہ جو معلوم حضوری ہے ۔ وہ حاصل بنفس خود ہے اور ہے بھی بالاجمال کیونکہ معلوم حضوری ایسے ہی
ہوتا ہے ۔ اور اس کے ذاتیات بنفس خود نہیں بلکہ حاصل بواسطۃ الصورۃ ہیں ۔ کیونکہ ان کا علم حصولی
ہے ۔ جو حصول صورۃ سے ہوتا ہے ۔ اور حاصل بالتفصیل ہیں نہ بالاجمال لہذا ان کا اجتماع فی محل واحد مستحیل نہیں
ہے ۔ کیونکہ وحدۃ محل کے ساتھ امتیاز مرتفع نہیں ہوتا بلکہ ایسی صورۃ ہیں اگر ایک کا قیام خود دوسرے
کے ساتھ ہو جائے تو بھی جائز ہے کیونکہ اس کے محل ہو جانے سے امتیاز مرتفع نہیں ہوتا جیسے کہ نفس کو
اپنی صورۃ تفصیلیہ کا علم کیونکہ اس وقت صورۃ تفصیلیہ قائم بالنفس ہوگی ۔ اور نفس خود اپنی صورۃ تفصیلیہ کا
محل ہو جاتا ہے یہ جائز ہے کیونکہ یہاں بھی امتیاز قائم ہے محل بذات خود نفس ہے ۔ جو کہ مجمل درجہ ہے
اور اس کے ساتھ جو قائم ہے وہ صورۃ ہے اور بالتفصیل ہے لہذا تصور کا تعلق تصدیق کی حد تام سے جائز ہے
اگرچہ تصدیق بدرجہ اجمال معلوم بعلم حضوری ہے فعلیك بالتامل الصادق منہیہ کا ایک لفظ
غور طلب ہے ۔ اس سے ملاحظہ فرمائیے ھذا دفع لما یتوھم من ان ذاتیات المعلوم

بالعلم الحضوری واوصافها العینیۃ لفظ اوصافہا مجرور ہے اور اس کا عطف لفظ المعلوم پر ہے اور اوصافہا کے ساتھ جو ضمیر مؤنث ہے یہ راجع الی المعلوم ہے لانہ عبارۃ عن النفس ولفظ النفس مؤنث معنا ۱۲ و ذاتیات اوصافہا العینیۃ ای اوصاف النفس اور معنی یہ ہوگا کہ معلوم حضوری کے اوصاف عینیۃ کے ذاتیات مدرک کے لئے بنفس خود بصورۃ اجمالیہ حاصل ہیں اور یہ ضمیر مؤنث ذاتیات کی طرف راجع نہیں ہوسکتی کیونکہ ذاتیات مفہومات کلیہ ہوتے ہیں۔ جو موجود فی الخارج نہیں ہیں۔ تو ان کے اوصاف عینیۃ کہاں ہوسکتے ہیں اور یہاں وصف علمی سے مراد صورۃ تصدیقیہ ہے۔ جو قائم بالنفس بقیام انضمامی ہے کیونکہ کلام اسی میں تھی اور مادہ توہم بھی یہی تھی۔ وقال البعض وظنی ان فی الکلام تحریفا واصل العبارۃ ھکذا و اوصافہ الانتزاعیۃ بالنصب عطف علی الذاتیات انتہی فتامل ھل ھذا صحیح ام لا لان الاوصاف الانتزاعیۃ لاتکون معلومۃ بالعلم الحضوری بل بالحصولی فقط فکیف یرد علیہا الاعتراض باجتماع المثلین قولہ وھو ان العلم والمعلوم الخ ھذہ المسئلۃ مبنیۃ الخ اتحاد بین العلم والمعلوم کا مسئلہ حصول اشیا بانفسہا پر مبنی ہے۔ کیونکہ صورۃ حاصلۃ فی الذہن اسی کا نام علم ہے اور اسی کا نام معلوم ہے۔ صورۃ حاصلہ فی الذھن کو اگر بحیثیت اکتناف بالعوارض الذہنیہ کے ملحوظ کریں تو علم ہے یعنی بایں حیثیت کہ ذہن اس کا محل ہے۔ اور یہ صورۃ اس کے ساتھ ایسے قائم ہے جیسے قیام الاعراض بالموضوع ہوتا ہے۔ اور یہ تشخصی درجہ ہے۔ تو اس حالۃ میں یہ صورۃ علم کہلاتی ہے۔ اور اس پر ترتب انکشاف ہوتا ہے اگر اس صورۃ کو من حیث ہی ہی کے درجہ میں ملحوظ کریں اور قیام بالذہن اور اکتناف بالعوارض الذہنیہ سے قطع نظر کرلیں تو یہ معلوم ہے اور یہ مرتبہ کلی ہوتا ہے تشخصی اور جزئی نہیں علم و معلوم میں فرق صرف اعتباری ہے۔ من حیث القیام و من حیث ہی کا البتہ حصول اشیا بامثالہا و باشباحہا کے مسلک پر مسئلہ اتحاد ثابت نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک شبح اور مثال علم ہے۔ اور ماہیۃ ذو الشبح معلوم ہے تو شبح اور ذی الشبح میں اتحاد بحسب الذات نہیں ہوسکتا۔ والحق ان للشبح الخ قاضی نے اس پر اعتراض کر دیا کہ مسئلہ اتحاد میں اصل اول یعنی حصول اشیاء بانفسہا کی خصوصیۃ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ بلکہ حق یہ ہے کہ جیسے صورۃ کے کے اندر دو مرتبے پیدا کئے گئے ہیں اسی طرح شبح حاصلۃ فی الذہن کے اندر بھی دو درجے ہوسکتے ہیں ایک یہ کہ شبح کو من حیث القیام بالذہن ملحوظ کریں اور مکتنف بالعوارض الذہنیہ قرار دیویں تو یہ علم ہے۔ اگر من حیث ہو ہو مع قطع النظر عن الاکتناف بالعوارض الذہنیہ کے درجہ میں ملحوظ کریں تو معلوم ہے تو اس وقت علم و معلوم

متحد بحسب الذات ہوئے کیونکہ علم بھی شبح اور معلوم بھی وہی شبح ہے صرف حیثیت اعتباریہ کا فرق ہے جیسے صورۃ میں کہا گیا تھا فما الخصوصیۃ للاصل الاول اور اگر معلوم سے مراد یہ درجہ من حیث ہی کا نہ ہو۔ بلکہ ماقصد تصوّرہ ہو یعنی وہ معلوم خارجی جس کا تصور کرنا مطلوب ہے۔ یہ دونو اصلین پر متغایر ہو سکتا ہے۔ حصول شبح کی تقدیر پر تو ظاہر ہے کہ شبح ذی الشبح کا مغائر ہے اور حصول اشیا بانفسہا کے مسلک پر علم بالوجہ میں معلوم اور علم کے اندر تغایر بالذات ہے کیونکہ وجہ حاصلہ علم ہوتا ہے۔ اور ذوالوجہ جو مقصود اور ملتفت الیہ بالذات ہے وہ معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ وجہ اور ذوالوجہ مختلفان و متغائران بالذات لہذا خصوصیۃ کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی قال فی الحاشیۃ فما الخصوصیہ الا ان یقال حاصل یہ کہ قائلین بالشبح کے نزدیک سرے سے ذہن میں دو امر ہیں ہی نہیں ایک قائم بالذہن جسکو علم قرار دیا جائے۔ اور دوسرا حصول ظلی یعنی من حیث ہی جس کو معلوم قرار دیا جائے جب ان کے نزدیک ذہن میں یہ دو درجے نہیں ہیں تو پھر شبح ذہنی کے اندر یہ دو مراتب پیدا کرنا خود اصحاب مذہب کے بھی خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک ذہن میں صرف ایک ہی درجہ ہے وہی قیام ذہنی کا جس کو علم کہا جاتا ہے۔ لہذا شبح صرف قائم بالذہن ہی ہوگا۔ جو کہ علم ہے۔ اور معلوم ان کے نزدیک صرف ذوالشبح ہے۔ جو کہ ملتفت الیہ بالذات ہے یہ ذہن میں بذات خود حاصل نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس کا شبح حاصل ہے جو اس کے لئے علم اور منشا انکشاف ہے لہذا شبح میں دو مرتبے پیدا کرنا جمع بین المذہبین ہے۔ جو کہ باطل ہے کیونکہ اگر ذوالشبح کو وہ ذہن میں حاصل کہیں تو پھر یہی حصول قیام بالذہن کا موجب ہے اور کافی للانکشاف ہے۔ پھر تو شبح کی ضرورت ہی نہیں رہے گی حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں۔ بلکہ صرف شبح کو حاصل فی الذہن اور قائم بالذہن تسلیم کرتے ہیں جو کہ علم ہے۔ لہذا ان کے نزدیک درجہ من حیث ہی کا کچھ نہیں ہے۔ قولہ فاذا تصورنا التصدیق الخ قال فی الحاشیہ ای المصدق مصنف نے تصدیق سے مصدق بہ یعنی نسبۃ مراد لی جیسے کہ شک جو از قسم تصور ہے۔ نسبۃ کے ساتھ تعلق پکڑے تو متحد مع النسبۃ ہو جائے گا۔ اور اس کے بعد اسی نسبۃ سے تصدیق تعلق پکڑے تو وہ بھی چونکہ علم ہے۔ لہذا متحد مع النسبۃ ہو جائے گی جس کے ساتھ شک متحد ہو چکا تھا اب تصدیق اور تصور چونکہ ایک ہی نسبۃ کے ساتھ متحد ہو چکے ہیں لہذا ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہو جائیں گے لان متحد المتحد متحد مصنف نے تصدیق سے مصدق بہ اس لئے مراد لی ہے کہ حل مذکور کی مدار اسی پر ہے۔ کیونکہ تصور اور تصدیق کو نوم و یقظہ کے ساتھ تشبیہ دی کہ جیسے ایک ہی ذات کو یکے بعد دیگرے عارض ہوتی ہیں۔ اسی طرح تصور اور تصدیق بھی امر ثالث کو یکے بعد دیگرے عارض ہوں گے تو اس صورت میں اذا تصورنا التصدیق کے اندر اگر نفس تصدیق مراد ہو تو پھر امر ثالث کو عارض نہ ہوے بلکہ

ایک دوسرے کو عارض ہوا لیکن شارح نے اعتراض کرتے ہوئے کہا۔ اقول یجری الحل المذکور الخ یعنی حل مذکور شبہ باعتبار نفس تصدیق کا جواب بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ حل کی مدار درحقیقت اس پر ہے کہ اتحاد العلم مع المعلوم کا انکار ہے کیونکہ علم حقیقی حالۃ ادراکیہ کو قرار دیا گیا ہے جو اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہوتی باقی رہی صورۃ علیہ جو متحد مع المعلوم تھی وہ علم حقیقی نہیں مجازی ہے۔ لہذا اگر تصور بمعنی الصورۃ نفس تصدیق کے ساتھ تعلق پکڑے اور اور یہ متحد مع التصدیق بھی ہو جائے تو تخالف نوعی میں کوئی فرق نہیں آتا کیونکہ تخالف نوعی تو اذعان اور حالۃ ادراکیہ تصوریہ میں ہے نہ اس تصور و تصدیق میں جو اقسام صورۃ ہیں فی الحاشیہ اللّٰھم الا ان یقال الخ یعنی تصدیق سے مصدق بہ مراد لینا صحیح نہیں الا یہ کہ مصنف کی مراد اذا تصورنا التصدیق میں تصور سے مراد صرف شک و تردد ہو تو پھر صحیح ہے کیونکہ اسوقت تصور بمعنی الشک کا تعلق نفس تصدیق سے نہیں ہو سکتا کیونکہ شک کا تعلق مفہوم مرکب کے ساتھ ہوتا ہے جو مشتمل علی النسبۃ ہو نہ مفہوم مفرد کے ساتھ اور نفس تصدیق تو ایک مفہوم مفرد ہے لہذا اس کے ساتھ تعلق شک کا کوئی معنی بھی نہیں ہو سکتا فتامل فیہ لان اس پر شارح نے اعتراض کر دیا کہ بناء شبہ تو اس مقدمہ پر تھی کہ ان التصور یتعلق بکل شئی اور اس مقدمہ میں تصور مطلق مراد ہے نہ کہ شک علی الخصوص ورنہ یہ مقدمہ صحیح ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ شک تو صرف نسبۃ کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے اور غیر نسبۃ کے ساتھ نہیں پھر یتعلق بکل شئی کیسے درست ہوگا فی الحاشیہ فان حصول صورۃ الا یمکن ان یجاب یعنی جب شبہ باعتبار نفس تصدیق کے ہو تو قول بالحالۃ الادراکیہ کے مسلک پر تو جواب شبہ شارح نے پیش کر دیا منہیہ میں اس شبہ کا جواب ان حضرات کے مسلک پر دیا جا رہا ہے۔ جو حالۃ ادراکیہ کا قول نہیں کرتے بلکہ صورۃ حاصلہ کو علم قرار دیتے ہیں حاصل جواب یہ کہ جب تصور کا تعلق نفس تصدیق سے ہوگا تو صورۃ تصدیق حاصل فی الذہن ہو گی۔ جو کہ معرفت تصدیق کے لئے مرآۃ اور ذریعہ بنے گی۔ اور تصدیق اس وقت بواسطۃ ہذہ الصورۃ متصور بالکنہ ہو جائے گی۔ اور یہ صورۃ فرد تصدیق نہیں ورنہ تو یہ مرآۃ تصدیق نہ ہوتی۔ کیونکہ ایک شئی کا مرآۃ لنفسہ ہونا باطل ہے اور دوسری وجہ یہ کہ نفس تصدیق ایک مفہوم مفرد ہے جس کے ساتھ تصور تعلق پکڑ سکتا ہے تصدیق نہیں کیونکہ تصدیق کا تعلق قضیہ کے ساتھ ہوتا ہے لہذا یہ صورۃ اذعانیہ ایک فرد تصور رہا اور اس پر تصدیق متصورہ کا حمل اولی ہوگا جیسے انسان جو متصور بواسطۃ الحیوان الناطق ہو تو حیوان ناطق پر انسان کا حمل اولی ہوتا ہے بعلاقہ عینیۃ اسی طرح اس صورۃ اذعانیہ پر جو مرآۃ برائے تصدیق ہے۔ تصدیق کا حمل اولی ہوگا۔ شائع متعارف نہیں ہوگا۔ اور تصور مطلق کا حمل اس صورۃ پر حمل شائع متعارف ہوگا۔ لہذا اتحاد تصور خاص کا جو صرف نفس تصدیق کے ساتھ متعلق تھا مع التصدیق المطلق لازم آئے گا۔ اور یہ ہمارے مقصد کے منافی نہیں ہے کیونکہ ہم تصدیق مطلق اور تصور مطلق کے درمیان تباین نوعی کے قائل ہیں وہ

بھی بایں معنی کہ تصور و تصدیق میں جو بھی کسی چیز پر صادق آتے اس پر دوسرا بالحمل الشائع صادق نہ آئے یہاں تو صرف تصور خاص پر تصدیق بحمل اوّلی صادق آ رہی ہے اور تصور مطلق کا اس صورت پر حمل شائع ہے لانها فرد التصور یہ تباین نوعی بین المطلقین کے منافی نہیں ۔ کیونکہ تباین نوعی سے ہماری مراد یہ ہے کہ تصور اور تصدیق میں سے کوئی بھی حمل شائع کے ساتھ اس پر صادق نہ آئے جس پر دوسرا بحمل شائع صادق آتا ہے ۔ وانسران التصور المطلق یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ جب یہ تصور خاص یعنی صورۃ اذعانیہ حقیقۃً اور کنہ تصدیق قرار پاتا ہے تو تصدیق اپنی اس کنہ پر صادق آتے گی اسی طرح یہ کنہ بھی تصدیق پر صادق آتے گی جیسے انسان اپنی کنہ حیوان ناطق پر صادق آتا ہے ۔ اور حیوان ناطق انسان پر صادق آتا ہے اور تصور مطلق بھی اس کنہ تصدیق پر صادق آتے گا ۔ کیونکہ یہ صورۃ اذعانیہ تصور خاص ہے اور اس پر مطلق تصور صادق آتے گا ۔ لان التصور الخاص فردٌ لمطلق التصور تو اب تصدیق اور تصور مطلق ایک ہی شئی پر یعنی صورۃ اذعانیہ پر جو کنہ تصدیق تھی صادق آگئے فقد صدقا علی شئی واحد تو اس کا جواب دیا کہ تصور مطلق اپنے افراد کے لئے عرضی ہے ذاتی نہیں کیونکہ صور علمیہ جو تصورات خاصہ ہیں مقولات شتّٰی میں مندرج ہیں لان صورۃ الجوهر جوهرٌ وصورۃ العرض عرضٌ اگر ان صور علمیہ کے لئے تصور مطلق ذاتی ہو تو جنس مشترک بین المقولات لازم آجائے گی اور یہ باطل ہے کیونکہ اس صورت میں ایک تو مقولات کا اجناس عالیہ ہونا ختم ہو جائے گا ۔ اور دوسرا یہ کہ ان کی بساطۃ بھی ختم ہو جائے گی ۔ کیونکہ ماله جنس له فصلٌ کے طور پر فصل بھی نکلے گا تو اب وہ مرکب من الجنس والفصل ہو جائیں گے ۔ تو جب مطلق تصور عرضی قرار پایا تو اس لحاظ سے اس کا صدق علی کنہ التصدیق عرضی ہو گا ۔ صدق ذاتی نہیں ہو گا ۔ اور تصدیق مطلق اور تصور مطلق کے مابین تباین ذاتی کے منافی نہیں ۔ کیونکہ یہ صدق اور اتحاد بالعرض ہے فاضل گوپالی نے تقریر اعتراض یوں فرمائی ہے کہ تباین نوعی بین التصدیق والتصور مطلقاً اس کو چاہتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس پر صادق نہ آئے جس پر دوسرا صادق آتا ہے ۔ صدقاً شائعاً اسی طرح تباین نوعی اس کو بھی چاہتا ہے کہ کوئی ایک دوسرے کا فرد بھی نہ بنے اور یہاں تصدیق فرد تصور ہو رہی ہے ۔ کیونکہ تصدیق متحد بالتصور الخاص ہو رہی ہے اور تصور خاص فرد ہے تصور مطلق کا تو تصدیق بھی فرد ہو جائے گی تصور مطلق کی تو اس کا جواب دیا کہ تباین نوعی ان دونو چیزوں کا تقاضا اس وقت کرتا ہے جب دونو متباین اپنے ماتحت کے لئے ذاتی ہوں اگر ان میں سے کوئی ایک اپنے ماتحت کے لئے عرضی ہو اور دوسرا ذاتی تو پھر تباین صرف امر اوّل کا تقاضا کرتا ہے امر ثانی کا نہیں ۔

چونکہ تباین نوعی کا مفہوم یہ پیش کیا جاتا ہے کہ ہر ایک مباین کی ماہیۃ دوسرے مباین کی ماہیۃ کے مخالف اور مضاد ہو اور کوئی ایک مباین ایسی چیز پر صادق نہ آئے جس پر دوسرا مباین صادق آتا ہے ۔ اور یہاں

امر ثانی کے منافی لازم آرہا ہے۔ کیونکہ ایک ہی صورۃ اذعانیہ پر تصور اور تصدیق دونوں صادق آرہے ہیں۔ تو شارح نے اس کو دفع کرتے ہوئے کہا تباین کے منافی یہ ہے کہ متباینین کا صدق امر واحد پر ایک ہی نوع اور ایک ہی نحو کا ہو، یہاں ایسے نہیں ہے۔ کیونکہ صدق تصدیق بطور حمل اوّلی کے ہے اور صدق تصور بطور حمل شائع کے ہے اور وہ بھی عرضی لہذا یہ منافی تباین نہیں۔

قولہ فانہا من حیث الحصول الخ فان اوھم الخ مصنف نے اتحاد بین العلم والمعلوم کو واضح کرتے ہوئے کہا کہ مسئلہ اتحاد میں علم بمعنی صورۃ علمیہ کے ہے اور یہ صورۃ چونکہ من حیث الحصول معلوم ہے اور من حیث القیام علم ہے لہذا ان کے درمیان اتحاد بحسب الذات ہوا اور تغایر بالاعتبار تو اس پر متوہم نے توہم کر دیا کہ شئی من حیث الحصول الذہنی تو معلوم بعلم حضوری ہے اور کلام تو تھی معلوم بعلم الحصولی میں یعنی علم حصولی کا جو معلوم ہے ان کے درمیان اتحاد کی بات تھی نہ علم حضوری کے معلوم سے متعلق فان الحصول فی الذھن یہ دلیل ہے اس امر کی کہ شئی من حیث الحصول الذہنی معلوم بعلم شرعی حضوری ہے حاصل دلیل یہ کہ حصول فی الذہن بعینہ قیام بالذہن اور حلول فی الذہن کا درجہ ہے۔ لہذا سب حاصل فی الذہن قائم بالذہن ہوا تو یہ ذہن کی صفت انضمامیہ ہو جائے گا۔ اور ذہن کو اپنے اوصاف انضمامیہ کا علم حضوری ہوتا ہے لہذا اس کا علم بھی حضوری ہوگا۔ ولیس من زمرۃ الخ حصول الشئی فی الشئی دو قسم ہے ایک یہ کہ جو شئی ظرف ہے وہ مظروف کے ساتھ متصف ہو یعنی مظروف صفۃ للظرف ہو جائے اور انتقال مظروف من الظرف ناممکن ہو اس حصول کو حلول اور قیام کہا جاتا ہے۔ دوسرا اس کے اندر اتصاف الظرف بالمظروف نہیں ہوتا اور انتقال مظروف من الظرف ممکن ہوتا ہے۔ جیسے حصول متمکن فی المکان اور حصول الزمانی فی الزمان اور حصول شئی فی الذہن پہلے قسم سے ہے کہ ذہن کے ساتھ وصف قائمہ ہو جاتی ہے اور ذہن میں حلول کر جاتی ہے۔ اور دوسرے قسم سے نہیں ہے۔ یہی مراد ہے۔ لیس من زمرۃ حصول الشئی فی الزمان والمکان سے الا تری انہم استدلوا الخ یہ تائید ہے اس امر کی کہ حصول فی الذہن قیام اور حلول فی الذہن کا درجہ ہے حاصل تائید یہ کہ حکماء کے نزدیک نفس بسیط ہے یعنی منقسم الی الاجزاء المقداریہ نہیں ہے۔ جیسے جسم منقسم ہوتا ہے ویسا انقسام نفس میں نہیں ہے اگرچہ نفس کے اجزائے ذہنیہ ہیں۔ کیونکہ نفس جوہر ہے۔ اور جوہر اس کے لئے جنس ہے کل مالہ جنس لہ فصل کے حسب ضابطہ اس کے لئے فصل بھی ہے تو نفس کے اجزائے حدیہ ذہنیہ ثابت ہوتے۔ لیکن اجزائے تحلیلیہ مقداریہ نہیں ہیں۔ اور بساطۃ نفس سے مراد عدم الاجزاء المقداریہ ہے اور اس پر وہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ جو چیز حاصل فی النفس ہوتی ہے وہ بسیط ہے لہذا نفس بھی بسیط ہوگا۔ کیونکہ اگر نفس

بسیط نہ ہو بلکہ منقسم الی الاجزاء ہو تو الامر الحاصل فی النفس یا تو نفس کی ہر ہر جز میں بتمامہ موجود ہوگا. یا کسی ایک چیز
میں یا مجموع من حیث المجموع اجزاء میں اور یہ تمام شقوق باطل ہیں. کیونکہ شق اول میں لازم آتا ہے وجود شیئ
واحد فی امکنۃ متعددۃ فی زمان واحد جو کہ باطل ہے اور ثانی میں ترجیح بلا مرجح کیونکہ ایک
جز میں حاصل ہے دوسری میں کیوں نہیں فما المرجح اور شق ثالث میں لازم آتا ہے کہ حاصل فی النفس
جو بسیط اور غیر ممتد تھا. وہ ممتد ہو کر منقسم الی الاجزاء ہو جائے. کیونکہ محل چونکہ ذی اجزاء تھا اس لئے حال بھی ان
اجزاء پر منقسم ہو جائے گا. اور یہ باطل ہے یہ استدلال تب صحیح ہو سکتا ہے جب کہ حاصل فی الذہن حلول فی
الذہن کر جائے. اگر حلول نہ کرے بلکہ ایسے ہو جیسے حصول متمکن فی المکان ہوتا ہے. تو مکان کی تقسیم مستلزم
تقسیم مکین نہیں ہو جاتی اور اسی طرح انقسام زمان مستلزم نہیں ہوتا حاصل فی الزمان کے انقسام کو جیسے نقطہ
موجود فی الزمان ہے اور زمان منقسم ہے لیکن نقطہ غیر منقسم تو اس سے ثابت ہوا کہ حاصل فی الذہن قائم بالذہن
ہے اور معلوم بعلم حضوری ہے. قیل انک انا نعنی الخ حاصل جواب یہ کہ یہاں حصول سے مراد وجود ظلی ہے
جس کے اوپر آثار مترتب نہیں ہوتے یعنی یہ وجود مدار انکشاف یا فرحت و سرور اور حزن و غم نہیں یہ وہی من حیث
ہی کا درجہ ہے جو معلوم ہے اور یہ قیام بالذہن کے علاوہ ہے. کیونکہ درجہ قیام کو وجود اصلی کہا جاتا ہے.
اور یہ درجۂ علم ہے اور اس پر آثار مترتب ہوتے ہیں یعنی یہ منشأ انکشاف و فرحت اور حزن بنتا ہے.
خلاصہ یہ کہ شیٔ کو ذہن میں دو قسم کے حصول لگتے ہیں ایک حصول ایسے جیسے حصول اشیاء فی الزمان والمکان
ہوتا ہے یہ ہے وجود ظلی اور درجۂ معلوم اور دوسرا حصول فی الذہن جو قیام بالذہن اور حلول فی الذہن ہوتا ہے. یہ
یہ وجود ذہنی اصلی ہے اور یہ درجۂ علم ہے. اور اس پر آثار علمیہ مترتب ہوتے ہیں ہماری مراد یہاں من
حیث الحصول سے پہلے قسم کا حصول ہے. اور حکماء نے جو بساطۃ نفس پر استدلال پیش کیا تھا اس کی مدار
حصول کے قسم ثانی پر ہے. فلا اشکال ولا توهم ویحتمل ان یکون الحیثیۃ
تعلیلیۃ الخ یہ جواب ثانی ہے. حاصل یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ حصول فی الذہن کا درجہ بعینہ قیام بالذہن
کا درجہ ہے لیکن پھر بھی علم و معلوم میں فرق ہے کہ علم میں حیثیۃ تقییدیہ ہے اور معلوم میں حیثیۃ تعلیلیہ ہے.
تقییدیہ نہیں ہے جیسے علم میں تقیید یہ تھی علم میں یہ حیثیت محکوم علیہ کی قید ہے جس کا معنی یہ ہے الصورۃ
المقیدۃ بالقیام علمٌ اور معلوم میں علۃ برائے حکم ہے جس کا مفہوم یہ ہے الصورۃ معلومۃ لانہا
قائمۃ بالذہن کیونکہ اگر قیام بالذہن نہ ہو تو پھر علم نہیں ہوگا. جب علم نہ ہوا تو معلوم کیسے ہو سکتا ہے.
لہذا صورۃ کے معلوم ہونے کا سبب یہی ہے کہ اس کو قیام بالذہن بھی حاصل ہے. جو کہ علم ہے اسی کے سبب
صورۃ من حیث ہی معلوم بنتی ہے. فان قلت یلزم حینئذ الخ حاصل اعتراض یہ ہے کہ جب صورۃ علمیہ

کو قیام بالذہن اور حلول فی الذہن ہوا تو لازم آتا ہے کہ صورۃ علمیہ عرض ہو جائے کیونکہ ذہن ایسا محل ہے
جو صورۃ حالّہ سے مستغنی ہے۔ اور جو محل مستغنی عن الحال ہو وہ محل موضوع ہوتا ہے۔ الموجود فی الموضوع
عرض کی تعریف اس پر صادق آتی ہے۔ حالانکہ صورۃ علمیہ جوہر ہوتی ہے جب کہ اس کا معلوم جوہر ہو لانہا
تابعۃ للعموم بناءً علی حصول الاشیاء بانفسہا فیلزم کون الصورۃ الواحدۃ جوھرًا
وعرضًا وھما متباینان قلت عرضیتہا حاصل جواب یہ کہ صورہ علمیہ باعتبار اپنی ہُوِیَّۃ شخصیہ کے جو
قائمہ بالذہن ہے عرض ہے اور باعتبار اپنی طبیعۃ مرسلہ اور ماہیۃ مطلقہ کے جوہر ہے کیونکہ اس مطلق درجہ کو
قیام بالذہن اور حلول حاصل نہیں ہے لہذا اسمیں کوئی منافاۃ نہیں ہے کیونکہ عرضیۃ ایک اعتبار سے ہے
اور جوہریۃ دوسرے اعتبار سے۔ وانما الحصر فی المقولات یہ دفع ہے اس وہم کا کہ جب صورۃ علمیہ
عرض ہوئی تو پھر یہ عرض کے مقولات تسعہ میں سے کسی ایک مقولہ کے تحت ضرور مندرج ہو گی کیونکہ عرض مقولات
تسعہ میں منحصر ہے جب مقولہ عرضی کے تحت درج ہوئی اور ادھر مقولہ جوہر میں بھی مندرج ہے تو مندرج تحت
المقولتین المتباینتین ہوگئی جو کہ باطل ہے تو اس کا جواب دیا کہ مقولات تسعہ میں وہ عرض منحصر ہے جو اپنی ماہیۃ
من حیث ہی ہی اور طبیعۃ مرسلہ ومطلقہ کے لحاظ سے عرض ہو نہ وہ جو صرف ہویۃ شخصیہ کے اعتبار سے
عرض ہے لہذا اس کا اندراج تحت مقولۃ من المقولات العرضیۃ ضروری نہیں ہے کالصورۃ الجرمیۃ
والنوعیۃ جیسے صورۃ جسمیہ اور نوعیہ جو اپنے تشکل وتشخص میں محتاج الی الھیولی ہو کر باعتبار ہویۃ شخصیہ کے عرض
ہیں لیکن اس کے باوجود عرض کے کسی مقولہ میں مندرج نہیں ہیں بلکہ یہ دونو صورتیں جوہر کہلاتی ہیں، محققین
کے نزدیک شارح کا یہ جواب غلط ہے کیونکہ محض قیام بالمحل سے عرضیہ ثابت نہیں ہو جاتی بلکہ عرض
وہ ہوتا ہے جو باعتبار طبیعۃ مطلقہ کے محتاج الی المحل المطلق ہو اور باعتبار ھویۃ مخصوصہ کے محتاج الی المحل الخاص
ہو اور یہ محل مقوِّم للحال ہو۔ یہی وجہ ہے کہ صورۃ جسمیہ اور نوعیہ باوجود اس کے کہ اپنے خصوصیات تشکلیہ
میں محتاج الی الھیولی ہیں لیکن ان کو عرض بالکل نہیں کہا جاتا نہ بحسب الخصوص اور نہ بحسب الاطلاق والعموم
لہذا شارح کا صورۃ جرمیہ اور نوعیہ کو باعتبار ھویۃ شخصیہ کے عرض قرار دینا غلط ہے۔ ولا یساعدہ کلمات
القوم لہذا صورۃ علمیہ بھی جو معلوم جوہری سے حاصل ہے چونکہ طبیعۃ مطلقہ اور ھویہ شخصیہ کِلْتَیْہِمَا کے لحاظ سے
محتاج الی المحل نہیں ہے بلکہ صرف ہویہ شخصیہ کے لحاظ سے محتاج ہے لہذا یہ عرض نہیں ہے تو جو
اعتراض بالعرضیۃ کیا گیا تھا ساقط ہو جاتا ہے جواب شارح کی ضرورت نہیں ہے۔ وما قیل ان الحصر الخ
بعض حضرات نے اعتراض مذکور کا یہ جواب دیا کہ مقولات تسعہ میں وہ عرض منحصر ہے جو موجود فی نفس الامر ہو
صورۃ علمیہ موجودات نفس الامر سے نہیں بلکہ یہ امور اعتباریہ سے ہے کیونکہ اس کے اندر من حیث القیام

کی حیثیت معتبر ہے اور چونکہ حیثیت ایک امر اعتباری اور داخل فی حقیقۃ العلم ہے لہذا علم بھی امر اعتباری ہو جائے گا اس کا کسی مقولہ عرض کے تحت داخل ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ تحت المقولات امور نفس الامریہ درج ہیں نہ امور اعتباریہ فقد زل زلۃ بعیدۃ اس مجیب نے بڑی لغزش کھائی ہے کیونکہ حیثیت انکشاف اور قیام توصرف علم کے مفہوم اور اس کی تعبیر وعنوان میں معتبر ہے مصداق اور معنون میں تو معتبر نہیں ہے لہذا علم کے وجود نفس الامری کا انکار اور وجود اعتباری کا اعتراف صحیح نہیں ہے منہیہ میں کہا کہ یہ مجیب مجموعہ معروض عارض کو علم کہتا ہے یعنی صورۃ جو حاصل فی الذہن ہوتی ہے اور ذہنی عوارضات کے ساتھ معروض ہوتی ہے تو اس صورۃ معروضہ مع العوارضات الذہنیہ مجموع من حیث المجموع کا نام علم رکھتا ہے اور یہ ایک امر اعتباری ہے جو موجود فی نفس الامر نہیں ہے ویرد علیہ اس پر اعتراض کر دیا کہ علم تو صفۃ حقیقیہ ہے جس پر ترتب آثار ہوتا ہے یعنی انکشاف اور فرحت وسرور اور غم وحزن یہ آثار اسی حقیقۃ علمیہ پر مترتب ہوتے ہیں تو یہ موجود خارجی بمعنی ما یترتب علیہ الآثار ہے اور ذہن بھی اس کے ساتھ متصف باتصاف انضمامی ہوتا ہے اس لئے تو اس صورۃ کا علم ذہن کو حضوری ہوتا ہے اگر یہ امر اعتباری ہو تو وصف انتزاعی ہو جائے گا، پھر تو اس کے ساتھ علم حضوری متعلق نہیں ہو سکتا اس لئے معلوم ہوا کہ علم موجودات نفس الامریہ میں ہے موجودات اعتباریہ سے نہیں صورۃ علمیہ جو مکتنف بالعوارض الذہنیہ ہے یہ ایک شخص ذہنی ہے۔ جو نفس الامر میں موجود ہے حصول الاشیا باشباحہا والوں کے نزدیک مقولہ کیف میں حقیقتاً درج ہے اور حصول اشیا بانفسہا والوں کے نزدیک مقولہ کیف میں مسامحۃ درج ہے تشبیہاً للامور الذہنیۃ بالامور العینیۃ ویسے حقیقتاً ان حضرات کے نزدیک تابع للمعلوم ہے۔ ان کان المعلوم جوہراً فجوہرٌ وان کان عرضاً فعرضٌ قولہ ومن ہہنا یسقط الایراد یہ ایراد مشہور حصول اشیا بانفسہا کے مسلک پر وارد ہوتا ہے۔ خلاصہ ایراد یہ کہ جب حصول اشیا بانفسہا ہوا تو پھر حرارۃ اور برودۃ بوقت تصور کے ذہن کے اندر بماہیتہ خود اور اپنی حقیقۃ اصلیہ کے ساتھ چلی جائے گی، اور ذہن کے ساتھ قائم ہوگی تو پھر لازم آتا ہے کہ ذہن حار وبارد ہو کیونکہ مبدا کا قیام محل مشتق کے لئے علۃ بنتا ہے۔ لہذا قیام حرارۃ وبرودۃ سے ذہن کا حار اور بارد ہونا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے معلوم ہوا کہ حصول اشیا بانفسہا باطل ہے تو اس اشکال کو ساقطٌ کہہ کر رد کر دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شئی حاصلہ فی الذہن کے دو اعتبار ہیں اول یہ کہ قائم بالذہن ہے اور عوارض ذہنیہ کے ساتھ مکتنف اور ثانی یہ کہ نفس حقیقۃ مرسلہ اور ماہیۃ مطلقہ من حیث ہی ہی کو ملحوظ کریں اور قیام بالذہن سے قطع نظر کریں یہ صورۃ بالاعتبار الاول موجود فی الذہن اور قائم بالذہن ہے اور یہ وجود مناط اتصاف نہیں لہذا حرارۃ کا اسی اعتبار سے موجود فی الذہن ہونا ذہن کے حار ہونے کا موجب نہیں ہے اور وجود بالاعتبار الثانی اگرچہ مناط اتصاف ہے لیکن اس اعتبار سے وہ موجود

فی نفسہٖ ہے اور قائم بالذہن نہیں لہٰذا ذہن کا مار ہونا لازم نہیں آئے گا قولہ ثم بعد التفتیش
وجہ تفتیش یہ کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اشیا اپنے وجود خارجی کے وقت علم نہیں بنتے بلکہ جب ذہن میں حاصل
ہوتے ہیں اس وقت وہ علم قرار پاتے ہیں تو ہم نے جستجو کی کہ علم کس چیز کا نام ہے تو معلوم ہوا کہ علم خود ان
اشیا کا عین تو نہیں ہے کیونکہ عین الشئی نہ خارج میں منفک ہوتا ہے نہ ذہن میں اگر عین ہوتا تو پھر اشیاء
وجود خارجی کیوقت بھی علوم ہوتی یا پھر علم
نام ہوگا۔ ان اشیاء کے وجود ظلی کا یعنی حصولہا فی الذہن کا نام ہوگا تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ وجود ظلی امر انتزاعی ہے
علم تو وصف انضمامی ہے لہٰذا وجود ظلی علم نہیں ہوسکتا یا پھر علم نام ہوگا ایک ایسی وصف کا جو اشیاء کے وجود
سے ایک امر زائد ہے اور ذہن میں ان کو عارض ہورہی ہے حالۃ ادراکیہ علاوہ ازیں علم حقیقۃ واحدہ ہے جس کے
افراد بداھۃً ایک دوسرے کے مماثل ہیں اور صورۃ علمیہ حقیقۃ واحدہ نہیں لہٰذا علم حالۃ ادراکیہ کا نام ہوگا جو کہ
حقیقۃ واحدہ ہے۔ قیل ان التفتیش الخ حاصل اعتراض یہ کہ یہ شک وشبہ مبنی تھا علی مسلمات القوم جیسے کہ
جدلیات میں ہوتا ہے اور آپ کا تفتیشی جواب مسلمات سے ایک مقدمۃ وہی العلم والمعلوم متحدان بالذات کے
انکار پر مبنی ہے لہٰذا یہ جواب ان حضرات کی جانب سے نہیں ہوسکتا جو مسئلہ اتحاد کا اعتراف کرتے ہیں،
قولہ تدبر فیہ اشارۃٌ الی انہ ساقط وجہ سقوط یہ کہ اس تفتیش کے اندر مسئلہ اتحاد کا انکار نہیں
ہے بلکہ تاویل کی گئی ہے کہ مسئلہ اتحاد میں علم حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ علم بمعنی الصورۃ مراد ہے اور یہ احتمال
عقلی اس مجیب کے لئے کافی جو کلام قوم کی توجیہہ کر رہا ہو۔ اگرچہ قوم سے اسکی صراحۃ موجود نہ ہو جیسے کہ مصنف
کا قول بعد التفتیش اسی پر دال ہے اگرچہ قوم نے حالۃ ادراکیہ کا قول صراحۃً تو نہیں کیا لیکن تفتیش احکام سے یہ
ظاہر ہوتا ہے کہ حالۃ ادراکیہ کے وہ قائل ہیں کیونکہ وہ اعتراف کرتے ہیں کہ علم حقیقۃ واحدہ محصلہ ہے جو کہ
مقولہ کیف کے تحت درج ہے۔ یہ بات حالۃ ادراکیہ پر تو صادق آتی ہے صور علمیہ پر صادق نہیں آسکتی کیونکہ
صور علمیہ حقیقۃ واحدہ نہیں بلکہ حقائق مختلفہ اور مندرجہ تحت الاجناس المختلفہ ہیں اس لئے کہ صور علمیہ تابع ہیں
ذی الصور کے اور ذی الصور کے حقائق مختلفہ ہیں لہٰذا صور بھی ایسے ہی ہونگی وایضاً للعلم الخ علم کے
کچھ لوازمات مختصہ ہیں جو اسکی جزئیات میں مشترک ہیں مثلاً منشا انکشاف ہونا اور ترتب آثار مثلاً اخبار
حزن وسرور سے ذہن کا متکیف بالحزن والسرور ہونا تو جس طرح یہ لوازمات مشترک بین الجزئیات ہیں تو لازم
ہے کہ ان کا ملزوم یعنی علم بھی امر مشترک بین الصور التصوریہ والتصدیقیہ ہو اور ان کے درمیان کوئی ذاتی تو
مشترک نہیں ہے۔ کیونکہ صور مقولات شتی میں درج ہیں اور مقولات متباینہ کے درمیان کوئی ذاتی
مشترک نہیں۔ لہٰذا کوئی امر عرضی ضرور مشترک ہوگا۔ اور یہی حالۃ ادراکیہ ہے۔ کیونکہ ہماری مراد حالۃ ادراکیہ

سے ایک امر عرضی ہے جو عارض للصور ہے جس پر انکشاف مترتب ہو قولہ یمکن الجواب من قبلہم
ان کی طرف سے ایک اور جواب دیا کہ تصدیق ان کے نزدیک سرے سے علم ہی نہیں تصدیق
ان کے نزدیک کیفیۃ لاحقہ بالعلم ہے جیسے باور کردن وگرویدن کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں علم کا معنی تو دانستن
ہے نہ کہ باور کردن جب تصدیق علم نہ ہوئی تو پھر متحد بالمعلوم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ولو سلّم
بنا تسلیم یہ ہے کہ تصدیق کو قسم علم شمار کیا جاتا ہے اس لئے اگر تسلیم کر لیا جائے کہ تصدیق علم ہے تو پھر
اتحاد مع المعلوم علم تصوری کے ساتھ مختص ہے کیونکہ اتحاد مختص ہے علم بمعنی الصورۃ کے ساتھ اور علم
بایں معنی صرف تصور ہے تصدیق کیفیۃ ادراکیہ ہے حاصل یہ کہ علم بمعنی مبدا انکشاف دو قسم ہے ایک
صورۃ جو منشا انکشاف برائے ذی الصورۃ ہے اور دوسرا ہے اذعان جو کیفیۃ ادراکیہ ہے اور منشا انکشاف
برائے نسبۃ ہے یہ اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہے اور اتحاد صرف صورۃ حاصلہ کے ساتھ مختص ہے
جو کہ علم تصوری ہے نہ تصدیقی واعترض علیہ المصـ حاصل اعتراض یہ کہ انہوں نے علم کی تفسیر صورۃ
حاصلہ کے ساتھ کی ہے پھر علم بمعنی الصورۃ کو منقسم کیا الی التصور والتصدیق ان امرین کے تسلیم کرنے کے
بعد پھر تصدیق کے متعلق علمیۃ کا انکار یا اتحاد مع المعلوم کا انکار تحکم اور دعویٰ بلا دلیل ہے جس کی گنجائش قواعد
عقلیہ میں نہیں ہے اگر حصول اشیا بانفسہا ہے تو پھر صورۃ علمیہ کے دونو قسم خواہ تصور ہو یا تصدیق متحد
مع المعلوم ہوں گے اگر حصول اشیا باشباحہا ہو تو پھر کوئی بھی متحد مع المعلوم نہیں ہے۔ لہذا ان دو کے
اندر فرق کرنا تحکم ہے انت خبیر بالمساحۃ یعنی یہ تقسیم مبنی بر مسامحۃ ہے پھر مسامحۃ فی المقسم ہو یعنی
صورۃ جس کو مقسم قرار دیا گیا ہے اس کے اندر تعمیم کریں یعنی صورۃ سے مراد عام ہے۔ ای مایطلق علیہ
الصورۃ ولو مجازا سواء کان عین الصورۃ او لاحقا بالصورۃ تصور صورۃ حقیقیہ ہو گا
اور تصدیق لاحق بالصورۃ یا مسامحۃ باعتبار القسم ہو یعنی تصدیق سے مراد مصدق بہ ہو اور یہ واضح رہے
کہ یہاں مسامحۃ فی المقسم سابقہ مسامحۃ فی المقسم سے مختلف ہے کیونکہ سابقا جو مسامحۃ تھی وہ خود علم میں تھی
کہ خواہ علم حقیقی ہو یا ملحق بالعلم تصور علم حقیقی تھا اور تصدیق بمعنی الاذعان ملحق بالعلم تھی اور اس مقام پر مسامحۃ
فی الصورۃ ہے یعنی جو صورۃ منقسم الی التصور والتصدیق ہے اس سے مراد عام ہے خواہ حقیقتا صورۃ ہو یا
لاحقہ بالصورۃ جب مسامحۃ کا جواب مشہور ہے تو مصنف کا اس کو تحکم کہنا صحیح نہیں ہے ولو سلم اہ
کون الاذعان کا جو حاشیہ ہے اس کا بھی یہی مفہوم ہے کہ علم بمعنی ما یترتب علیہ الانکشاف کا قسم ہے
تصدیق لیکن پھر بھی اتحاد مخصوص ہے علم تصوری کے ساتھ جس کا معنی الصورۃ الحاصلہ ہے جو کہ منشا انکشاف ہے
علم تصدیقی متحد مع المعلوم نہیں ہے مصنف کا اعتراض یہ ہے کہ مقسم صورۃ علمیہ کو قرار دینا اور اسے منقسم

الی التصور والتصدیق کرنا پھر تصدیق کو قسم علم نہ ماننا یا اس کو متحد مع المعلوم نہ کہنا تحکم ہے اور شارح نے اسی
کا جواب بالمسامحۃ دیا ہے لہٰذا تحکم نہیں ہے قولہ فتلک الحالۃ تنقسم الخ تحقیقہ ان المعلم
قاضی مبارک تحقیقہ سے حالۃ ادراکیہ کو جس کا مفہوم دانش کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے ثابت کرنا چاہتا
ہے حاصل یہ کہ ممکن بوجہ امکان کے ایک مظلم الشئی ہے لہٰذا علم جو کہ نور ہے اسے فی حد ذاتہ حاصل نہیں ہے بلکہ علم
کے بارہ میں محتاج الی المعلم ہے معلم سے مراد معلم حقیقی مبداء فیاض واجب تعالےٰ ہے جب معلم متعلم کو
تعلیم دیتا ہے تو متعلم کے اندر ایک حالۃ نورانیہ پیدا ہو جاتی ہے اور یہی حاصل ہے مصدر تعلیم کا اور اسی پر
متفرع ہے کیونکہ فاعل جب کسی صفۃ کا ایجاد کرتا ہے تو وہ صفت ایجاد کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور
منفعل کے اندر ایک تو وہی صفۃ آتی ہے جس کا فاعل نے ایجاد کیا اور دوسرا ہوتا ہے اس صفۃ کی قبولیت
جو صفۃ اولی پر متفرع ہوتی ہے یہی دانش ہے اور یہی فعل تعلیم پر متفرع ہے کیونکہ تعلیم کا معنی فارسی میں دانا گردانیدن
ہے اور جو حاصل مترتب ہے۔ وہ ہے دانش اور اسی کا نام حالۃ ادراکیہ ہے اور صورۃ حاصلہ تعلیم کا حاصل بالمصدر
نہیں ہے اور نہ اس پر متفرع ہے بلکہ وہ حاصل بالمصدر ہے تحصیل الشئی کا لہٰذا حقیقی علم وہی حالۃ ادراکیہ ہے
جسے دانش کہا جاتا ہے اور یہی حقیقی علم ہے یہ اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہے بلکہ متغایر ہے اور یہی حالۃ
ادراکیہ منقسم الی التصور والتصدیق ہے۔ اور یہ دونوں حالتان للنفس مختلفان بالذات ومتغایرتان للمعلوم بالماہیۃ تو
ہم نے اس تصور و تصدیق کو جو حالۃ ادراکیہ کے اقسام ہیں نوعان متباینان کہا ہے اور جس علم کے اقسام ہیں،
وہ علم اپنے معلوم کے ساتھ اتحاد قبول نہیں کرتا لہٰذا آپ کا شک مشہور ساقط ہے اور منہیہ میں اسی علم بمعنی
الحالۃ الادراکیہ کو جس کا مفہوم دانش ہے نور قرار دیا یعنی نفس میں ایک نور اور روشنی ہے اور متکلمین کے نزدیک
یہی نور ایک صفۃ ذی اضافۃ ہے جو معلوم کے ساتھ تعلق رکھتی ہے تب معلوم کے لئے منشأ انکشاف ہو جاتی
ہے۔ اور متکلمین چونکہ وجود ذہنی کے قائل نہیں ہیں اس لئے حصول الصورۃ فی العقل کے قائل نہیں ہیں البتہ
مصنف نے دونوں کا اجتماع کر لیا کہ حالۃ ادراکیہ کے ساتھ حصول صورۃ کا قول بھی کیا اور حالۃ کو مختلط بالصورۃ
قرار دیا تب صورۃ علم مجازی قرار پایا اور یہ علم مجازی بھی منقسم الی التصور والتصدیق ہے ان کے مابین تباین
نوعی کا قول ہم نے نہیں کیا۔ قولہ ولا یخفی علیک ان کلامہ الخ جواب ہے اس سوال کا کہ حاصل مل
یہ ہے کہ مصنف نے حالۃ ادراکیہ کو علم قرار دیا ہے اور مصنف سے پہلے بھی محققین حالۃ ادراکیہ کا قول کر چکے
ہیں پھر دعویٰ تفرد کیسے صحیح ہو سکتا ہے حاصل جواب یہ کہ بناء تفرد صرف قول بالحالۃ الادراکیہ نہیں ہے بلکہ
مجموعہ امور ثلثہ ہیں جس کے ساتھ اسکی کلام ناطق ہے کہ اذعان کیفیۃ ادراکیہ ہے کیونکہ خود مصنف نے
تصریح کی کہ فتلک الحالۃ تنقسم الی التصور والتصدیق تصدیق کی حقیقۃ اذعان و اعتقاد ہے

جیسے مصنف نے تقسیم علم کرتے ہوئے کہا۔ فان کان اعتقادُ النسبةِ خبرية فتصديق
اعتقاد اور اذعان ایک ہی چیز ہے جو عین تصدیق ہے تو تصدیق کو حالتہ ادراکیہ کا قسم کہنا خود اذعان کو حالتہ
ادراکیہ کہنا ہے اور اسی طرح شک وہم یہ کیفیۃ تصوریہ ہیں یہ بات چونکہ متن میں بالصراحتہ مذکور نہیں تھی
اس لئے منہیہ میں قد صرح بہ فی الحاشیہ کا حوالہ دیا جسمیں صراحۃً مذکور ہے الشک وهو تصور اور یہ
دونو یعنی تصور اور تصدیق حالتہ ادراکیہ کے اقسام ہیں۔ اور ایک ہی امر کے ساتھ متعلق فی زمان واحد نہیں
ہو سکتے خلاصہ یہ کہ امور ثلثہ بنا تفرد ہیں۔ ایک[۱] قول بالحالۃ الادراکیہ دوسرا[۲] یہ کہ شک واذعان دونو قسم
ادراک ہیں تیسرا[۳] یہ کہ ایک ہی نسبتہ کے ساتھ باعتبار تعلق کے مجتمع فی زمان واحد نہیں ہو سکتے۔ امر اول
یعنی حالتہ ادراکیہ کا قول مصنف سے پہلے میر زاہد ہروی اور محققین متکلمین نے کیا ہے لیکن وہ تصدیق کو ادراک نہیں
مانتے بلکہ لاحق بالادراک قرار دیتے ہیں اور امر ثانی یعنی ادراک میں سے دونو کو قرار دینا متاخرین اس کے قائل ہیں۔
لیکن وہ ادراک بمعنی الصورۃ العلمیہ کے اقسام مانتے ہیں البتہ بعض متاخرین کی کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ شک
واذعان کیفیتان ادراکیتان لیستا من قبیل الصورۃ لیکن پھر بھی صراحۃً موجود نہیں ہے بلکہ التزاماً مفہوم
ہے بخلاف کلام مصنف کے کہ وہ صراحۃً اس کے ساتھ ناطق ہے بہرحال مجموعہ ثلث کا قول قبل المصنف
کسی نے نہیں کیا بلکہ شارح نے تو منہیہ میں صرف امر ثالث کو بنا تفرد قرار دیا کہ یہ ایک ایسی چیز ہے۔
جس کا قول قبل المصنف کسی نے نہیں کیا۔ قال فی الحاشیۃ ولا یخفی علیك الخ وقد صرح
بہ فی الحاشیۃ یہ صرف اسکی تائید کیخاطر نقل کیا کہ مصنف کی کلام ناطق ہے کہ شک کیفیۃ تصوریہ
ہے ورنہ تو اذعان کا کیفیتہ ادراکیہ ہونا تو متن کے اندر تقسیم الحالۃ الادراکیۃ الی التصور والتصدیق سے صراحۃً
معلوم ہو رہا ہے البتہ شک کو کیفیتہ تصوریہ قرار دینا متن سے صراحۃً ومنطوقاً معلوم نہیں ہو رہا تھا اس کے
لئے یہ منہیہ نقل کیا جس کے اندر شک کو صراحۃً تصور کہا گیا ہے مصنف کے اس حاشیہ کا حاصل بظاہر
یہ معلوم ہوتا ہے کہ تقریر شبہ باعتبار مصدق بہ کے کی جاتی ہے اور یہاں یہی مراد ہے کیونکہ اس پر مدار حل ہے۔
اور شبہ کی تقریر اول جو باعتبار نفس تصدیق کے تھی یہ جواب جو مذکور فی المتن ہے اس کے اندر جاری نہیں
ہو سکتا کیونکہ نسبتہ مشکوکہ کے ساتھ شک تعلق پکڑتا ہے جو از قسم تصور ہے اور اس کے زائل ہونے کے بعد
اذعان اس سے تعلق پکڑتی ہے تو دونو یکے بعد دیگرے ایک ہی شئی کے ساتھ متعلق ہوئے اور اسی پر
مبنی ہے فتفاوتهما كتفاوت النوم واليقظه اور یہ جواب تقریر اول کے اندر جاری نہیں ہو
سکتا کیونکہ اسوقت تصور خود نفس تصدیق کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے یہ دونو ایک امر ثالث کے ساتھ متعلق
نہیں ہوتے لہذا فتفاوتهما كتفاوت النوم واليقظه کی تشبیہ پوری نہیں ہو سکتی فال ہو پالی

کا خیال اس سے مختلف ہے وہ اس منہیہ کی توضیح میں یوں فرماتے ہیں کہ لایجری الجواب المذکور
عن التقریر الاول یعنی جو شبہ کی تقریر اول باعتبار نفس تصدیق کے کی گئی تھی اس کا مصنف نے جو جواب دیا
تھا کہ ان تعلق التصور بکل شیئ لا یستلزم التعلق بکل وجہ پس ہوسکتا ہے کہ تعلق
تصور وجہ تصدیق کے ساتھ جائز ہو اور کنہ تصدیق کے ساتھ ممتنع تو تصور کا اتحاد بکنہ التصدیق لازم نہیں آئیگا
یہی جواب جاری نہیں ہوسکتا جب کہ شبہ کی تقریر باعتبار مصدق بہ کے کی جائے فان النسبۃ المشکوکۃ
ھذا تعلیل لعدم جریان الجواب المذکور حاصل یہ کہ یہاں ممکن نہیں کہ یہ کہا جائے کہ ان التعلق
بکل شیئ لا یستلزم بکل وجہ لہٰذا ہوسکتا ہے کہ کنہ نسبت کے ساتھ تعلق ممتنع ہو اور اس کی وجہ کے ساتھ جائز ہو کیونکہ
نسبت مشکوکہ کے ساتھ تعلق شک موجود ہے اور اس کے ازالہ کے بعد اس کے ساتھ تعلق اذعان ہو جائے گا تو دونو
کا تعلق جب ایک ہی چیز سے ہوا خواہ وہ کنہ نسبت ہو یا وجہ نسبت تو متعلق بشیئ واحد ہو گئے بناءً علی اتحاد العلم دونو آپس میں
متحد ہو جائیں گے۔ لہٰذا اس منہیہ کے اندر حالۃ ادراکیہ والا جواب مراد لینا جو مذکور فی المتن ہے۔ فما لست
احصله اذ حینئذٍ لا یصح ربط قوله فان النسبة المشكوكة اه بما قبلهٗ كما
لا یخفی قال فی الحاشیة بل لا یبعد ان یكون مناط التفرد هو الامر الثالث
امر ثالث سے مراد یہ ہے کہ تصور و تصدیق کا اجتماع بحسب التعلق بنسبۃٍ واحدۃٍ فی زمانٍ واحدٍ نہیں ہوسکتا بلکہ ان دونو
کا تعلق ایک ہی نسبت کے ساتھ فی زمانین مختلفین ہو گا۔ لا فی زمانٍ واحدٍ یہ ایسی چیز ہے کہ اس کا قول نہ
متاخرین نے کیا ہے نہ متقدمین نے، کیونکہ متاخرین تصور و تصدیق کے مابین تباین بحسب المتعلق کے قائل ہیں ان کے
نزدیک ان کا تعلق ایک شیئ کے ساتھ قطعاً نہیں ہوسکتا۔ نہ فی زمانٍ اور نہ فی زمانین اور متقدمین حضرات اذعان کو چونکہ
لواحق ادراک سے قرار دیتے ہیں لہٰذا نسبت بوقت مذعنہ ہونے کے متصورہ بھی ضرور ہو گی لہٰذا ان کے نزدیک
اجتماع بحسب التعلق بنسبۃٍ واحدۃٍ فی زمانٍ واحدٍ ہو گیا لہٰذا اس امر ثالث کے ساتھ مصنف کا تفرد صحیح قرار پاتا ہے۔
اس پر خیر آبادی نے اعتراض کیا ہے کہ امر ثالث سرے سے صحیح نہیں فضلاً عن ان یصلح وجهًا
للتفرد کیونکہ تخییل جو از قسم تصور ہے بالاتفاق نسبت کے ساتھ تعلق پکڑتی ہے جس کے ساتھ تصدیق متعلق ہوتی ہے
فقد اجتمعا بحسب التعلق ضرورۃ لیکن بعض حضرات نے اس اشکال کو مرتفع کر دیا کہ تصدیق کا
تعلق بالنسبۃ ہوتا ہے من حیث انہا حاکیۃ اور تخییل کا تعلق بالنسبۃ ہوتا ہے من حیث انہا غیر
حاکیۃ لہٰذا تصدیق اور تخییل کا اجتماع علیٰ متعلقٍ واحدٍ فی زمانٍ واحدٍ نہ ہوا ولو سلم فانما یصح
علی تقدیر کون التصدیق من لواحق الادراک لا علی کون الاذعان
ادراکًا کما هو رأی المصنف بعض حضرات نے وجہ تفرد یہ پیش کی ہے کہ تصور و تصدیق کو

کیفیۃ ادراکیہ قرار دینا جو کہ صور قائمہ بالنفس کے عقب میں حاصل ہوتی ہیں یہ صرف مصنف نے کہا ہے۔ اور کسی نہیں کہا۔ کیونکہ قائلین بالحالۃ الادراکیہ میں سے متکلمین خود وجود صورۃ کا قول نہیں کرتے علامہ قوشجی حالۃ ادراکیہ کا قائل ہے لیکن وہ قیام الصورۃ بالنفس کا قائل نہیں ہے اور سید ہروی تصدیق کو ادراک نہیں مانتا بلکہ لاحق بالادراک کہتا ہے۔ خیرآبادی نے وجہ تفرد کے بارہ میں یہی فرمایا والوجہ ان یقال فی وجہ التفرد ان القول بالحالۃ المنقسمۃ الی التصور والتصدیق المتباینتین نوعًا مع القول بکونہا مخالطۃ بالصورۃ خلطًا اتحادیًا فمما تفرد بہ المصنف فان العلامۃ القوشجی لایذہب الی اتحادہا مع الصورۃ وجودًا وبعض الاذکیا لایذہب الی انقسامہا الی التصور والتصدیق بل یقول ان التصدیق من لواحق الادراک والملیون لایقولون بوجود الصورۃ راسًا فضلًا عن اتحاد الحالۃ معہا قولہ العارضتین لذات واحدۃ اہ فی الحالتین الخ العارضتین ترکیبی حیثیت سے تفاوتہا کی ملحقہ ضمیر سے حال ہے جو راجع الی التصور والتصدیق ہے یہ ضمیر اگرچہ لفظًا مضاف الیہ ہے لیکن معنی فاعل ہے تفاوت کا لہذا اس سے حسب ضابطہ حال بنایا جا سکتا ہے۔ باقی رہی العارضتین کی تعریف باللام حالانکہ حال نکرہ ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ الف لام عہد ذہنی کا ہے جو بحکم نکرہ ہوتا ہے۔ اور العارضتین کی تانیث اس لئے ہے کہ تصور و تصدیق بتاویل الحالۃ التصوریہ والتصدیقیہ ہیں لہذا مطابقۃ فی التانیث بین الحال وذی الحال حاصل ہے اور فصل حال عن ذی الحال بنا بر ضرورۃ ہے۔ کہ مشبہ یعنی تفاوتہما اور مشبہ بہ یعنی تفاوت النوم والیقظان کے درمیان اتصال برقرار رہے بہر حال تصور و تصدیق آپس میں مختلفۃ الحقیقۃ ہیں جیسے نوم ویقظہ اگرچہ ایک نسبۃ کو عارض ہوتے ہیں لیکن اتحاد معروض سے اتحاد بین العارضین لازم نہیں آئے گا۔ اور ان کا عروض فی حالۃٍ واحدۃٍ نہیں ہوگا۔ بلکہ فی الحالتین ہوگا۔ اور یہ عروض بنسبت شک واذعان کے بشرطیکہ یہ جنس ادراک سے ہوں تو ظاہر ہے کیونکہ شک واذعان ایک ہی نسبۃ کے ساتھ بیک وقت تعلق نہیں پکڑ سکتے بلکہ یکے بعد دیگرے فی الوقتین متعلق ہوں گے اقسام تصور میں سے شک کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے کہ تصور مطلق تو مجتمع مع الاذعان ہوتا ہے۔ کما حققناہ سابقًا بان الادراک التصوری یجتمع مع الاذعان فی القضیۃ المقبولۃ قال فی الحاشیۃ ہذا ظاہر..... ولوتاملنا فی عبارۃ الکتاب الخ یعنی بنظر ظاہر تو عدم اجتماع کا قول بالنظر الی الشک والاذعان تھا لیکن بنظر غائر یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ حالۃ ادراکیہ تصوریہ علی الاطلاق مجتمع مع الحالۃ الادراکیۃ الاذعانیہ نہیں ہو سکتی کیونکہ حالۃ تصوریہ اور حالۃ تصدیقیہ دونو علم ہیں جن کے اوپر انکشاف مترتب

ہوتا ہے نسبۃ تامہ خبریہ قبل از تعلق اذعان خواہ مشکوک ہو یا موہوم حالۃ تصوریہ کے ساتھ منکشف ہو گی اور
اور جس وقت حالۃ اذعانیہ تعلق پکڑے گی انکشاف تو ہو گا لیکن یہ انکشاف علی وجہ الاقرار والتسلیم ہو گا اور
حالۃ تصوریہ میں لا علی وجہ الاقرار والتسلیم لہذا دونوں کا اجتماع بحسب التعلق علی امر واحد فی زمان واحد نہیں ہو گا
بلکہ حالۃ تصوریہ کا تعلق زائل ہو گا پھر حالۃ اذعانیہ تعلق پکڑے گی اگر بیک وقت تعلق پکڑیں تو اجتماع علتین
علی امر واحد ہو جائے گا۔ جو کہ باطل ہے لہذا ان کا اجتماع فی زمان واحد قطعاً نہیں ہو سکتا

هذا مما يظهر بتعمق النظر في عبارته قوله فاذا نتصور كنه التصديق الخ
چونکہ مصنف نے حاشیہ میں تصریح کی تھی کہ جواب جو مذکور فی المتن ہے صرف اس شک کا جواب ہے
جس کی تقریر باعتبار مصدق بہ کے تھی اور اگر تقریر شبہ باعتبار نفس تصدیق کے ہو تو پھر یہ جواب جاری
نہیں ہو سکتا بلکہ مصنف نے امتناع تعلق التصور بکنہ التصدیق کے ساتھ جواب
دیا تھا۔ تو شارح یہاں سے جواب مذکور فی المتن کو شبہ باعتبار نفس التصدیق کے اندر جاری کر رہا ہے
اور شارح کا یہ جواب دو حصوں پر مشتمل ہے حصہ اوّل میں جواب شبہ دیا اس صورت پر کہ حالۃ ادراکیہ
کا قول نہ کریں اور حصہ ثانی جواب ہے علی تقدیر القول بالحالۃ الادراکیہ تفصیل اس کی
یہ ہے فاذا نتصور كنه التصديق شرط ہے اور جواب شرط دو ہیں ایک فانما يحمل
اور ثانی وانما للصورة جواب اوّل اس صورت میں جواب شبہ بنتا ہے جب کہ حالۃ ادراکیہ کا
قول نہ کریں حاصل اس کا یہ ہے کہ جب کنہ تصدیق کا تصور کریں تو اس وقت کنہ تصدیق مرتسم فی الذہن
ہو گی، یہ مرتسم اور متصورہ چیز چونکہ کنہ تصدیق ہے جس کے ساتھ تصدیق کو عینیۃ حاصل ہے کیونکہ شیٔ
کو اپنے کنہ کے ساتھ عینیۃ ہوتی ہے اور تصدیق کا حمل اس مرتسم فی الذہن پر حمل اوّلی ہو گا۔ لا الشائع
المتعارف کیونکہ حمل متعارف کے لئے شرط ہے کہ محمول کا مبدا اشتقاق اس کے ساتھ تعلق پکڑے
اور وہ اس کا فرد ہو جائے کنہ تصدیق کے ساتھ تصدیق تعلق نہیں پکڑ سکتی کیونکہ یہ ایک مفہوم مفرد ہے
اور تصدیق کا تعلق مفرد سے نہیں ہوتا بلکہ تصدیق کا تعلق قضیہ مرکبہ سے ہوتا ہے جب اس کے ساتھ
تصدیق کا تعلق نہ ہوا تو یہ فرد تصدیق بھی نہیں ہو گا۔ تو اس کا حمل شائع متعارف نہ بطریق مواطاۃ ہو
سکتا ہے نہ بطریق اشتقاق البتہ چونکہ تصور اس کے ساتھ متعلق ہے اور یہ تصور کا فرد ہے اس لئے
تصور اس پر محمول بحمل شائع ہو سکتا ہے کما اذا نتصور كنه مفهوم الجزئي جیسے کہ ہم مفہوم
جزئی کی کنہ کا تصور کریں تو مرتسم فی الذہن پر بسبب العینیۃ جزئی کا حمل بحمل اوّلی ہو گا شائع متعارف
نہیں کیونکہ اس مفہوم کو جزئیتہ عارض نہیں ہے جو کہ حمل متعارف کی مدار ہے بلکہ کلیتہ عارض ہے۔

کیونکہ اس مفہوم کا صدق علی الکثیر ممتنع نہیں ہے لہذا یہ فرد کلی ہوگا۔ اور کلی اس پر محمول بحمل شائع متعارف ہو گی تو اس سے حقیقۃ جزی اور حقیقۃ کلی میں اتحاد لازم نہیں آتا۔ کیونکہ ان کا حمل کنہ جزی پر علی نحو واحد نہیں ہے اسی طرح کنہ تصدیق متصورہ پر حمل تصور اور تصدیق علی نحو واحد نہ ہوا تو ایسا اجتماع ممتنع نہیں ہے کیونکہ اس صورۃ میں اتحاد بین حقیقۃ التصور و حقیقۃ التصدیق لازم نہیں آتا جیسے کنہ مفہوم جزی جو حاصل فی الذہن ہے اس پر جزی بحمل اولی اور کلی بحمل شائع صادق آتی ہے اور اس سے حقیقۃ جزی اور حقیقۃ کلی میں اتحاد لازم نہیں آتا اسی طرح حقیقۃ تصور اور حقیقۃ تصدیق میں بھی اتحاد لازم نہیں آئے گا۔ اور ہم جس تباین کے قائل تھے اس سے ہماری مراد یہ تھی کہ ان کا اجتماع علی شیئ واحد علی نحو واحد نہیں ہوگا اور یہ اجتماع چونکہ علی نحوین مختلفین ہے لہذا تخالف حقیقتین برقرار رہے گا۔ کما بین الجزی والکلی اور شرط کا جواب ثانی وانما للصورۃ الخ یہ جواب شبہ ہے علی تقدیر القول بالحالۃ الادراکیۃ حاصل اس کا یہ ہے کہ صورۃ حقیقۃ علم ہی نہیں ہے بلکہ یہ تو از قبیلۂ معلوم ہے۔ اور علم حقیقی حالۃ ادراکیہ ہے۔ جو اپنے معلوم کے ساتھ مغائرۃ رکھتی ہے۔ اگر صورۃ جو کہ علم مجازی ہے۔ اس کا ایک قسم جو تصور ہے تصدیق کے ساتھ متحد ہو جاتے تو اس کے ساتھ ہمارے قول بالتباین پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ ہم اس تصور اور تصدیق کے مابین تباین نوعی کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس تصور اور تصدیق کے درمیان قائل بالتباین ہیں جو حالۃ ادراکیہ کے اقسام ہیں اور اس کے حاشیہ متعلقہ حاصلہ ان کنہ التصدیق لا یتعلق بہ میں ان جوابین کی طرف اشارہ کر دیا حاصلہ سے الی قولہ لیس من باب العلم التصدیقی جواب اول کی طرف اشارہ کیا حاصل یہ ہے کہ کنہ تصدیق کے ساتھ صرف علم تصوری تعلق پکڑ سکتا ہے تصدیقی نہیں کیونکہ صورۃ اذعان کا حاصل ہونا از قبیل تصور ہے۔ نہ از باب العلم التصدیقی کیونکہ یہ ایک مفہوم مفرد ہے جس کے ساتھ تعلق تصور تو ہو سکتا ہے تصدیق کا تعلق نہیں ہو سکتا کیونکہ تعلق تصدیق مفہوم مرکب کے ساتھ ہوتا ہے نہ مفہوم مفرد کے ساتھ لہذا اس پر حمل تصور بحمل شائع متعارف ہوگا بخلاف تصدیق کے کہ اس کا حمل شائع نہیں بلکہ حمل اولی ہوگا۔ جب دونو کا حمل اس صورۃ اذعانیہ پر ایک نوع کا نہ ہوا تو یہ ہمارے تباین نوعی کے منافی نہیں ہے اور لا یلزم سے کما اشرنا تک جواب ثانی کی طرف اشارہ کیا حاصل یہ ہے کہ اس وقت اگر اتحاد تصدیق ہوتا ہے تو تصور صورتی سے ہے اس سے اتحاد اس تصور کا جو حالۃ ادراکیہ کا قسم ہے۔ تصدیق کے ساتھ لازم نہیں آتا۔ کیونکہ حالۃ ادراکیہ متحد مع المعلوم نہیں ہے بلکہ متغایر ہے ولما لم یحمل جب تصدیق کا حمل شائع علی کنہ التصدیق الحاصل فی الذھن نہ ہوا تو پھر تعلق تصور کنہ تصدیق کے ساتھ ممتنع نہیں

ہو گا کما توھمہ المصنف کیونکہ توہم مصنف کی بنیاد ہی یہ تھی کہ اگر تعلق تصور بکنہ تصدیق ہو جائے تو تصدیق اور تصور اسی کنہ حاصلہ پر محمول علی نحو واحد ہو جائیں گے اور یہ مستلزم ہے اتحاد بین حقیقۃ التصور وحقیقۃ التصدیق کو جو کہ باطل ہے جب بنیاد نہ رہی تو وہم بھی غلط ہو جاتے گا وعند بعض الافاضل قولہ وانما للصورۃ سبیل المعلومیۃ استیناف بیانی کانہ قیل لما کان العلم حقیقۃً ھو الحالۃ الادراکیۃ فای شئ تکون الصورۃ فاجاب بانہا معلومۃ بتلک الحالۃ علما شروقیا قولہ فہی منکشفۃ بالذات الخ یہ صورۃ علمیہ جو کہ قائم بالنفس ہے اور نفس کی صفت ہے اسی حالۃ ادراکیہ کے ساتھ منکشف بالذات ہو گی قولہ ولا نفتقر الخ منکشف بالذات ہونے کی تفسیر کی تاکہ یہ اعتراض واقع نہ ہو کہ اس صورۃ کا انکشاف بواسطۃ الحالۃ الادراکیہ ہے پھر منکشف بالذات کیسے ہوتی تو جواب دیا کہ منکشف بالذات سے مراد نفی الواسطہ مطلقا نہیں ہے، بلکہ انکشاف بواسطۃ الصورۃ کی نفی ہے لہذا اس کا علم حضوری ہو گا جیسے خود حالۃ ادراکیہ کا علم بلا واسطہ ہو کر حضوری ہے باقی رہا مالہ الصورۃ تو اس کا انکشاف بواسطۃ الصورۃ ہے لہذا وہ معلوم بعلم حصولی ہے قولہ ومن ھھنا قیل الخ یعنی چونکہ علم حضوری کا معلوم منکشف بالذات ہوتا ہے لا بواسطۃ الصورۃ بخلاف علم حصولی کے کہ اس کا معلوم منکشف بواسطۃ الصورۃ ہوتا ہے اس لئے علم شروقی یعنی علم حضوری کے معلوم کو معلوم بالذات کہا جاتا ہے اور معلوم الصورۃ کو معلوم بالتبع ای بواسطۃ الصورۃ

قولہ واما قول من قال العلم الحقیقی الخ بعض حضرات نے کہا کہ علم حقیقی علم حضوری ہے بخلاف حصولی کے کہ وہ علم حقیقی نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ پیش کی جاتی ہے کہ علم حضوری کا معلوم معلوم بالذات ہے اور علم حصولی کا معلوم بالذات نہیں ہے، بلکہ معلوم بالتبع ہے تو جس علم کے اندر معلوم بالذات ہو گا، وہ علم حقیقی قرار پائے گا۔ اور جس کے اندر معلوم بالذات نہیں ہو گا وہ علم حقیقی نہیں ہو سکتا۔ اور علم حصولی میں معلوم بالذات نہ ہونے کی وجہ یہ پیش کی گئی کہ معلوم بالذات ایسے معلوم کو کہا جاتا ہے جس کے ازالہ سے ازالہ علم ہو جائے، کیونکہ علم یا تو خود اضافۃ ہے یا صفۃ ذی اضافۃ ہر دو صورتوں میں اس کا تحقق موقوف علی تحقق المضافین ہو گا۔ اور احد من المضافین کے انتفا سے منتفی ہو جائے گا۔ لہذا انتفاء معلوم سے انتفاء علم ضروری ہے۔ ایسے معلوم کو ہی معلوم بالذات کہا جاتا ہے جس کے اندر ایسا معلوم ملے گا وہ علم حقیقی قرار پائے گا۔ والا فلا چونکہ علم حضوری کے اندر علم معلوم میں اتحاد بالذات ہوتا ہے اس لئے انتفاء معلوم سے وہ منتفی ہو جاتا ہے لہذا یہ علم حقیقی ہو گا بخلاف علم حصولی کے

کہ وہ انتفاء معلوم سے منتفی نہیں ہوتا بلکہ عند انتفاء المعلوم باقی رہتا ہے اس لئے وہ علم حقیقی نہیں ہے تو اس وجہ پر میرزاہد ہروی نے رد کرتے ہوئے کہا کہ ومن خص العلم الحقیقی بالعلم الحضوری فکانہ توھم ان المعلوم بالذات فی العلم الحصولی ھو العین الخارجی یعنی جو لوگ علم حقیقی صرف علم حضوری کو کہتے ہیں وہ اس توہم میں مبتلا ہیں کہ علم حصولی کا معلوم اصلی عین خارجی ہے اور عین خارجی کے ازالہ سے علم حصولی زائل نہیں ہوتا لہذا علم حصولی علم حقیقی نہیں ہوگا۔ اور میرزاہد نے کہا کہ یہ توہم غلط ہے کیونکہ علم حصولی کا معلوم بالذات درجہ من حیث ھی ھی المقطوع النظر عن العوارض الخارجیۃ والذھنیۃ ہے اور شئی من حیث العوارض الخارجیۃ معلوم بالعرض ہے وتوھمہ المخصص معلومًا اصلیًا ولیس کذلک اور شئی من حیث العوارض الذھنیہ علم حصولی اور صورۃ قائمہ بالذہن ہے وعلمہا علم حضوری جب علم حصولی کا معلوم بالذات درجہ ہیں من حیث ہی ہوا تو اس کے ازالہ سے ازالہ علم حصولی ہو جاتا ہے۔ تو معلوم بالذات جو علم حقیقی کا مدار تھا وہ علم حصولی میں متحقق ہوگیا۔ فقد ظھر انّ العلم الحصولی علم حقیقیٌ تو قاضی مبارک نے اپنے قول امّا قول من قال سے ایسی وجہ تخصیص پیش کردی جس پر میرزاہد کا رد مذکور وارد نہ ہو سکے قاضی مبارک کے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ جو حضرات علم حضوری کو علم حقیقی کہتے اور علم حصولی کو حقیقی نہیں کہتے فمحمول علی ان یعنی وہ اس پر محمول ہے کہ حضوری کے اندر معلوم بالذات بمعنی انہ بنفسہ منکشف یعنی معلوم بالذات بمعنی منکشف بنفسہ ہے اور اس کا انکشاف بواسطۃ الصورۃ نہ ہو ایسا معلوم بالذات علم حضوری کے اندر ہے اور علم حصولی میں نہیں ہے۔ کیونکہ حصولی کا معلوم منکشف بنفسہ نہیں ہوتا بلکہ منکشف بواسطۃ الصورۃ ہوتا ہے۔ لہذا وہ معلوم بالتبع یعنی بالواسطہ ہوا لہذا وہ علم حقیقی قرار نہیں پاتے گا۔ بلکہ علم حضوری ہی علم حقیقی ہوگا۔ فوجّہ الشارح بانّ معلوم الحضوری منکشف بذاتہ لابتوسط الصورۃ بخلاف معلوم الحصولی فان المنکشف فیہ اوّلاً بالذات ھی الصورۃ فالمعلوم فی الحصولی انما ینکشف بوساطۃ الصورۃ فھو معلوم بالتبع ھذا ھو المراد بکون الحضوری علمًا حقیقیا ولیس مدار العلم الحقیقی علی ازالۃ العلم بازالۃ المعلوم حتی یرد علیہ ما اورد المیرزاھد الھروی قولہ بمعنی الصورۃ العلمیۃ لا الحالۃ الادراکیۃ یعنی علم حقیقی کا بتوجیہ مذکور منحصر فی العلم الحضوری ہونا اس وقت صحیح ہوگا جب علم حصولی بمعنی صورۃ علمیہ ہو کیونکہ اس وقت درست ہے کہ صرف علم حضوری کے اندر معلوم بالذات بمعنی منکشف بنفسہ بلا واسطۃ الصورۃ موجود ہے اور علم

حصولی میں موجود نہیں ہے کیونکہ علم حصولی بمعنی الصورۃ کا معلوم بواسطۃ الصورۃ ہے نہ بلا واسطہ اگر علم حصولی بمعنی
الحالۃ الادراکیہ لیا جاوے تو انحصار مذکور درست نہیں کیونکہ علم بمعنی الحالۃ الادراکیہ میں معلوم بالذات بمعنی منکشف
بنفسہ بلا واسطۃ الصورۃ موجود ہے کیونکہ حالۃ ادراکیہ کا معلوم خود صورۃ علمیہ قائمہ بالنفس بھی ہے جو کہ معلوم بالذات
اور منکشف بنفسہا ہے اور اس کے معلوم ہونے کے لئے صورۃ اخریٰ واسطہ نہیں بنتی لہذا علم حصولی بمعنی
الحالۃ بھی اس صورۃ میں علم حقیقی قرار پاتا ہے لہذا علم حقیقی علم حضوری میں منحصر نہ رہا لیکن اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے
کہ یہ تخصیص صحیح نہیں ہے کیونکہ حالۃ ادراکیہ صورۃ علمیہ قائمہ بالنفس کے لئے تو علم حصولی نہیں ہے۔ بلکہ علم
حضوری ہے۔ اگر حالۃ ادراکیہ اس صورت میں علم حقیقی قرار پاتی ہے تو انحصار مذکور صحیح رہتا ہے کیونکہ علم حضوری
ہی علم حقیقی رہا۔ علم حصولی ہاں البتہ حالۃ ادراکیہ شئی من حیث ہی ہی کے لئے علم حصولی ہے اور اس وقت
درجہ من حیث ہی ہی حالۃ ادراکیہ کے ساتھ منکشف بنفسہا نہیں ہے بلکہ منکشف بواسطۃ الصورۃ ہے
لہذا اس صورۃ میں یہ علم حقیقی قرار نہیں پا سکتا۔ کیونکہ معلوم بالذات بالمعنی المذکور اس کے اندر موجود نہ ہوا۔ لہذا
بمعنی الصورۃ العلمیہ لا الحالۃ الادراکیہ کے کہنے کی کوئی وجہ صحیح نہیں ہے۔ جواب اشکال یہ کہ درجہ من حیث ہی ہی
جس کو سائل نے منکشف بواسطۃ الصورۃ قرار دیا ہے اگر وہ صورۃ کو اس درجہ کے لئے مبداء انکشاف
قرار دیتا ہے تو یہ بالکل غلط ہے۔ کیونکہ جو حضرات حالۃ ادراکیہ کو علم قرار دیتے ہیں وہ مبداء انکشاف صرف
حالۃ ادراکیہ کو قرار دیتے ہیں۔ صورۃ کو منشاء انکشاف تسلیم نہیں کرتے۔ اگر مراد سائل یہ ہے کہ صورۃ منشاء انکشاف
تو نہیں ہے لیکن شرط برائے انکشاف ہے۔ تو یہ تسلیم ہے لیکن اسوقت درجہ من حیث ہی حالۃ ادراکیہ
کے ساتھ منکشف بنفسہا ہوا لا بواسطۃ الصورۃ کیونکہ صورت کو منشا انکشاف ہونے میں کوئی مداخلت نہیں
ہے تو اس صورۃ میں منشاء انکشاف حالۃ ہو گی۔ اور درجہ من حیث ہی اس کے لئے براہ راست بنفس خود
منکشف ہوا البتہ قیام صورت صرف درجہ شرط میں رہا تو اسوقت جب کہ حالۃ ادراکیہ علم حصولی ہے تو علم
حقیقی قرار پا سکتی ہے۔ لہذا لا الحالۃ الادراکیۃ کہنا صحیح ہے فاضل بھوپالی نے قاضی مبارک
کے اس قول کی ایک اور وجہ پیش کی ہے۔ درحقیقت اس وجہ کی بنیاد اس پر ہے کہ فاضل مذکور نے
معلوم بالذات کی تفسیر بلا واسطۃ مطلقا کے ساتھ کی ہے یعنی اس کے انکشاف کے لئے کسی قسم کا واسطہ
نہ ہو۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔ لیس مراد القائل من المعلوم بالذات ماتنتفی العلم
بانتفائہ بل المراد بہ ماھو بنفسہ منکشف لا بتوسط شئی آخر ای
واسطۃٍ کانت کما یدل علیہ تقدیم الظرف علی المتعلق انتہیٰ
اس کے بعد قاضی مبارک کی عبارۃ مذکورہ کو جواب قرار دیتے ہیں اس سوال کا معلوم بالذات بالمعنی

المذکور ہر علم حضوری میں نہیں ملتا۔ کیونکہ صورۃ علمیہ معلوم بعلم حضوری ہے۔ لیکن یہ منکشف بنفسہا ای بلا واسطۃ مطلقا نہیں ہے بلکہ یہ منکشف بواسطۃ الحالۃ الادراکیہ ہے۔ تو اس علم حضوری میں معلوم بالذات نہ ہوا تو علم حضوری علی الاطلاق علم حقیقی نہ ہوا تو قاضی نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ معلوم بالذات بالمعنی المذکور جو علم حضوری میں ہوتا ہے یہ اس وقت ہے جب علم حصولی بمعنی الصورۃ العلمیۃ ہو لا الحالۃ الادراکیہ اگر حالۃ ادراکیہ کو علم قرار دیا جائے تو پھر معلوم بالذات کی تفسیر یہ ہوگی کہ جو منکشف بنفسہ ہو یا منکشف بالحالۃ ہو لیکن بلا واسطۃ الصورۃ ہو

عبارتہ‌ هکذا ولما یرد ان الصورۃ معلومۃ بالعلم الحضوری مع انہا لیست معلومۃ بالذات بھذا التفسیر لانہا منکشفۃ بتوسط الحالۃ ندفعہ بقولہ بمعنی الصورۃ العلمیۃ لا الحالۃ الادراکیۃ یعنی ان ھذا الوجہ انما یتم لو کان العلم الحصولی بمعنی الصورۃ العلمیۃ واما علی تقدیر کون العلم الحصولی حالۃ ادراکیۃ فینبغی تفسیر المعلوم بالذات بمعنی انہ منکشف بنفسہ او بالحالۃ لکن لا بتوسط الصورۃ انتھی قولہ والحق عندی ان العلم حقیقۃ الخ لما کان ھذا التحقیق مستغربا اعاد ذکرہ مرۃ بعد مرۃ لیزداد تمکنا فی الاذھان جس کا حاصل یہ ہے اولاً علم صورۃ حاصلہ کو سمجھا جاتا تھا لیکن محققین کے نزدیک جیسا کہ مصنف نے بھی بیان کیا کہ صورۃ تو علم علی طریقۃ المجاز ہے اور حقیقۃً علم حالۃ ادراکیہ ہے۔ نہ کہ صورۃ علمیہ قاضی مبارک نے ان کے بالمقابل کہا کہ حقیقتاً علم جو بمعنی مبدأ الانکشاف والظہور ہے۔ وہ وجود خاص کا نام ہے یعنی وجود الشئ بالفعل باقی رہا نور جو انکشاف اشیاء کے لئے بظاہر سبب معلوم ہوتا ہے۔ وہ اس وجود بالفعل سے لائد نہیں ہے بلکہ اس کا عین ہے کما قال ارباب الذوق الوجود نورٌ والعدم ظلمۃٌ گویا صورۃ استدلال یوں ہوتی العلم نورٌ والنور ھو الوجود فینتج العلم ھو الوجود والجھل ظلمۃٌ والظلمۃ ھو العدم فالجھل ھو العدم حاصل یہ کہ علم ایک نور ہے اور یہی نور عالم کے وجود بالفعل کا نام ہے فیتجلی بہ الشئی یعنی وجود عالم انکشاف شئی کا سبب ہے اور شئی معلوم اسی کے ساتھ واضح اور منکشف ہوتی ہے بحضورہ لدیہ یہ معلوم کے منکشف ہونے کی شرط پیش کر دی تاکہ یہ اعتراض واقع نہ ہو کہ جب علم اور نور خود عالم کے وجود بالفعل کا نام ہے اور یہی وجود منشأ انکشاف برائے اشیاء ہے تو پھر تمام اشیاء کو عالم کے لئے منکشف ہونا چاہئے لہذا عالم موجود

بالفعل ہوتے ہی جمیع اشیاء کا عالم ہوجاتے حالانکہ ایسے نہیں ہے لہذا شرط انکشاف پیش کی کہ معلوم کا حضور عندالعالم شرط ہے جیسے نور بھی ان اشیاء کو منکشف کرتا ہے جو دائرہ نور کے اندر واقع ہوں اسی طرح وجود الشیٔ العالم بالفعل بھی منشأ انکشاف ان اشیا کے لئے بنے گا جو اس کے ہاں حاضر ہوں خواہ ان کا حضور ہویۃ اصلیہ کے ساتھ ہو جیسے علم حضوری میں کہ بعلاقہ عینیۃ یا ناعتیۃ و معلولیۃ بذات خود حاضر عندالعالم ہوکر منکشف ہو جاتا ہے او بصورتہ المساویۃ یا حضور معلوم بواسطہ صورۃ ہو جو کہ اسکی ماہیت کے ساتھ مساویۃ ہو جیسے علم حصولی میں کہ اس کے اندر معلوم بذات خود حاضر نہیں ہوتا بلکہ بواسطۃ الصورۃ اس کا حضور عندالعالم ہوتا ہے فالحضور العلمی پس یہ حضور علمی در حقیقت انکشاف اشیا عندالعالم کی شرط ہے کہ اس کے بدون انکشاف نہیں ہوسکتا اور یہ حضور علمی منشاء انکشاف نہیں ہے کہ یہ علم قرار پائے جن لوگوں نے الحاضر عندالمدرک کو علم قرار دیا ہے انہوں نے یہ خطا کی کہ شرط انکشاف کو منشاء انکشاف قرار دیا جو در اصل منشأ انکشاف نہیں تھا اور یہ بھی واضح رہے کہ حالۃ ادراکیہ

والے بھی حالۃ کو نور سمجھتے ہیں لیکن وہ اس کو زائد از وجود عالم اور عارض قرار دیتے ہیں قاضی کے نزدیک نور زائد از وجود نہیں ہے بلکہ نور بعینہٖ وجود ہے اور وجود بعینہ نور ہے اور منشاء انکشاف ہے لیکن وجود بالفعل ہو لا بالقوہ کیونکہ بالقوہ میں فی الحال عدم ہوتا ہے اور عدم ظلمۃ و جہل ہے تحقیقہ ان الشیٔ الخ یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ اگر علم نام ہے وجود شیٔ کا تو پھر لازم آتا ہے کہ تمام وہ اشیا جو وجود بالفعل رکھتی ہیں عالم ہوں خواہ وہ جسم مادی ہو یا خود ہیولیٰ اور اسی طرح اعراض جو موجود بالفعل ہیں یہ سب عالم ہوں حالانکہ ایسے نہیں ہے حاصل جواب یہ کہ علم وجود مطلق کا نام نہیں ہے بلکہ وجود بالفعل مجرد عن المادہ اور قائم بذاتہ ہو لہذا جب شیٔ موجود بالفعل اور مجرد عن المادہ اور قائم بذاتہ ہو تو وہ عالم لذاتہ ہو گی کیونکہ تمام ضروریات علم مکمل طور پر موجود ہیں میزان عاقلیۃ موجود ہے اور میزان معقولیۃ بھی یعنی موجود بالفعل ہوکر حاضر عندالعالم المجرد ہو چونکہ یہ ذات بعلاقہ عینیۃ موجود لنفسہ ہے لہذا اپنی ذات کی عالم ہو گی۔ انما اشترط التجرد ہم نے تجرد اس لئے شرط کیا ہے کہ جب کوئی شیٔ ظلمات ہیولانیہ میں منغمس ہو وہ اہل علم نہیں ہو سکتی اور ظلمات ہیولانیہ جہتہ قوۃ و عدم کا نام ہے

جو خود ہیولی کے اندر موجود ہیں کیونکہ فعلیۃ ہیولیٰ فعلیۃ قوۃ ہے اور اس کی جوہریۃ جوہریۃ استعداد ہے۔ کیونکہ حقیقۃ ہیولی متألف من جزئین ہے ایک جوہر دوسری مبدأ الاستعداد اور دونوں اجزاء سے اسے قوۃ حاصلہ ہوتی ہے۔ کمال فعلیۃ نہیں کیونکہ جو ہر جو ہر اتے ہیولی جنس ہے یہ ایک اعتبار سے جنس ہے اور دوسرے اعتبار سے مادہ ہے یعنی باعتبار لابشرط شیٔ جنس اور جزء ذہنی ہے اور باعتبار بشرط لا شیٔ

مادہ اور جز خارجی ہے اور مادۃ الشئی ہوتا ہے جس سے شئی بالقوۃ ہوتی ہے اور اسی طرح جز ثانی مبدأ الاستعداد جو ہیولی کے لئے بدرجہ فصل ہے۔ فصل باعتبار لا بشرط شئی وصورۃ باعتبار بشرط الشئی اور صورۃ کے ساتھ شئی بالفعل بنتی ہے لیکن اس کی یہ صورۃ مبدأ الاستعداد ہے یعنی صور مختلفہ کے قبول کرنیکی صلاحیت رکھتا ہے۔ جو فی الحال اس کے اندر موجود نہیں۔ کیونکہ استعداد کا مفہوم ہی یہ ہے عدم الشئی عما من شانہ ذلک الشئی ففعلیتہا بہا لیس الا صلاحیتہا للاشیاء بالفعل واستعداد ھا والاستعداد ھو العدم والعدم ھو الظلمۃ کان فعلیتہا فعلیۃ الظلمۃ فیمتنع ان یکون مبداء الظہور والانکشاف لان مبداء الظہور النور لا العدم والظلمۃ لہذا ہیولی اور وہ اشیا جو مشتمل علی الہیولی ہیں کالجسم وغیرہا عالم بذاتہا نہیں ہو سکتے اور اسی طرح عالم بالغیر بھی نہیں ہوں گے لان ما لا یکون مشعرا لنفسہ لا یشعر بغیرہ باقی رہے صور واعراض چونکہ ان کا وجود لا لنفسہا نہیں بل للمحل ہے۔ لہذا قائم بذاتہ والی شرط پوری نہیں ہے۔ لہذا فلا تکون مشعرۃ لذاتہا ولا لغیرہا فینعدم اساس العلم عن الہیولی والہیولانیۃ ای ذی الہیولی کاجسام والنفس الناطقۃ یہ دفع ہے اس وہم کا کہ مجردات تین ہیں واجب تعالےٰ۔ مبادی عالیہ۔ نفوس ناطقہ جو تجرد عن المادہ اور باقی شرائط میں برابر ہیں پھر ان کے علوم مختلف کیوں ہیں۔ اللہ تعالےٰ کا علم حضوری قدیم ہے۔ مبادی عالیہ کا مسبوق بالجہل والعدم نہیں ہے۔ بلکہ قدیم اور ازلی ہے۔ اور رہے حصولی نفوس ناطقہ کا علم حصولی حادث ہے۔ اور مسبوق بالعدم والجہل ہے حاصل دفع یہ کہ نفس ناطقہ مجرد تو ہے لیکن چونکہ اس کو مادہ کے ساتھ ادنیٰ سی مقارنۃ ہے لہذا ماسوی ذاتہا وصفاتہا اس سے محجوب ہے اس لئے ان کا علم مسبوق بالجہل رہتا ہے۔ مقارنۃ بالمادہ تین قسم پر ہے ایک ادنیٰ یہ مادہ کے ساتھ تعلق تدبیری ہوتا ہے۔ اور حلول فی المادہ نہیں ہوتا ہے۔ کما فی النفس الناطقۃ بالبدن فانہا یدبر البدن ویتصرف فیہ ولیست بحالۃ فیہ دوسرا اوسط یہ حلول فی المادہ ہوتا ہے۔ کما فی الصورۃ الجسمیہ فانہا حالۃ فی المادہ تیسرا اعلیٰ وہ یہ کہ مادہ خود اس کی جزء ترکیبی ہو جائے کما فی الجسم فانہ مرکب من الہیولی والصورۃ مقارنۃ بالمادہ بدرجہ ثانیہ وثالثہ مانع عن العلم ہے لہذا یہ اشیاء جن کے اندر تقارن بالمادہ بالدرجتین المذکورتین ہے عالم نہیں ہو سکتیں۔ اور تقارن بالمادہ بدرجہ اولیٰ ادنیٰ حدوث علم کا سبب ہے بشرطیکہ مقارنۃ بالمادۃ المستعدہ بالاستعداد التجددی ہو اگر مادہ اپنے اندر استعداد تجددی رکھتا ہو تو ایسے

مادہ کا اقتران حدوث علم کا سبب نہیں ہوسکتا۔ جیسے نفوس فلکیہ اگرچہ یہ مقارن بالمادۃ تو ہیں لیکن ان کے مادہ میں استعداد تجددی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ کون وفساد کو قبول نہیں کرتے تو نفوس فلکیہ کا علم حادث اور مسبوق بالجہل نہیں ہوگا بلکہ قدیم ہوگا

ولیس لہ وجود لذاتہا اور اس ماسوٰی ذات وصفات کا وجود لذات النفس الناطقہ نہیں ہے کیونکہ یہ اشیا نفس ناطقہ کے نہ عین ہیں نہ نعت ومعلول لہذا ان کا علم حصولی ہوگا کیونکہ حضوری کے علاقات میں سے کوئی علاقہ قائم نہیں ہے بلکہ ان اشیاء کا علم نفس ناطقہ کو بحصول صور الاشیاء ہوگا مقارنۃ بالمادہ حدوث علم کا سبب ہے اور لیس لہ وجود لذاتہا یہ علم کے حصولی ہونے کا سبب ہے۔ والمفارقات کالنفوس اس امر میں محتاج الی العلم ہیں اور ماسوٰی ذاتہا وصفاتہا کا علم حصولی ہے کیونکہ ماسوی کو علاقات حضوریہ میں سے کوئی علاقہ مع المفارقات حاصل نہیں البتہ مفارقات کو چونکہ مقارنۃ بالمادہ اصلاً نہیں ہے۔ اس لئے ان کے علوم حادث اور مسبوق بالجہل نہیں ہوں گے۔ منہیہ متعلقہ میں تشبیہ بالنفوس کو واضح کیا کہ جیسے نفوس کے علوم ارتسامی ہیں اسی طرح مفارقات کے علوم بھی ارتسامی ہوں گے یعنی ماسوٰی ذات وصفات کے صور مرتسم فی المفارقات ہوں گے اور ارتسام صور میں محتاج الی المعلم الحق ہیں جیسے نفوس محتاج تھے مگر اتنا فرق ضرور ہے کہ مفارقات مقارن بالمادہ نہیں ہیں لہذا ان کے علوم بعد العدم والحجاب نہیں ہیں بخلاف نفوس ناطقہ کے کہ وہ مقارن بالمادہ ہیں۔ لہذا مبدا طفولیہ میں انہیں عقل ہیولانی کا مرتبہ ہوتا ہے اور اس مرتبہ میں تمام معقولات خواہ نظریات ہوں یا بدیہیات کلیہا سے خالی ہوتے ہیں پھر جب ان کے اندر صور محسوسات حاصل ہوتی ہیں تو انہیں ملکہ انتقال الی النظریات حاصل ہو جاتا ہے تو یہ مرتبہ ثانیہ ہے اس کو عقل بالملکہ کہتے ہیں پھر جب نظریات بھی حاصل کرلیتا ہے تو یہ مرتبہ ثالثہ ہے جیسے عقل بالفعل کہتے ہیں جب اللہ تعالیٰ کی عنایت سے اسے قوۃ قدسیہ حاصل ہو جائے اور سب نظریات فطریات ہو جائیں تو یہ آخری درجہ عقل ہے اسے عقل بالمستفاد کہتے ہیں یکے بعد دیگرے نفوس ناطقہ پہ جو یہ ورود مراتب ہوتا ہے اس کی وجہ تعلق بالمادۃ ہے اور مادہ بھی مستعدہ یعنی جس کے اندر استعداد تجددی اور انفعالات متجددہ ہوتے ہیں بخلاف مفارقات کے کہ ان کا تفارا بالمادہ اصلاً نہیں ہے اور بخلاف نفوس مجردہ فلکیہ کے اگرچہ یہ مقارن بالمادۃ ہیں لیکن ان کا مادۃ مستعدہ نہیں ا انفعالات تجددی کا حامل نہیں ہے اس لئے افلاک حکماء کے نزدیک کون وفساد کو قبول نہیں کرتے لہذا ان کے علوم مسبوق بالجہل نہیں ہیں۔ بل لم تنزل عالمۃ بالمعقولات بافاضۃ الجاعل الحق نفوس ناطقہ کے

علوم بدیہی وکسبی ہوتے ہیں، مبادی عالیہ کے علوم نظری نہیں ہیں قولہ واما سبحانہ تعالی فلما کان الخ واجب سبحانہ تعالی چونکہ نور مطلق ہے قائم بذاتہ ہے اور مادہ کی تو وہاں تک رسائی نہیں، ماسوی ذات وصفات سب اس کے معلول ہیں کیونکہ وہ خالق کائنات ہے۔ لہذا اس کا انکشاف ذات بذات خود ہوگا۔ اور کائنات بھی بوجود اجمالی اسی ذات میں منکشف ہوگی لا یغیب عنہ مثقال ذرۃ من ذرات الکائنات بہرحال حقیقۃ علم عالم مجرد کے وجود مجرد کا نام ہے اور شئی معلوم کا وجود وحضور یہ شرط انکشاف ہے منشاء انکشاف نہیں ہے کیونکہ یہ میزان معقولیت ہے ہاں البتہ مجازاً اس پر علم کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور اسی تجوز کی وجہ سے لوگوں نے علم کی تعریفات الحاضر عند المدرک یا الصورۃ الحاصلۃ عند العقل کے ساتھ کر دیں حالانکہ یہ حقیقی علم نہیں ہے قولہ ولیس الکل من کل منہما بدیہیا الا لابد قبل الخوض فی البرھان الخ یہ دفع ہے اس وہم کا کہ مصنف نے بعد اتمام الدلیل کہا ہے۔ فبعض کل واحد منہما بدیہی وبعضہ نظری اس عبارت کا مفہوم اور لیس الکل جو کہ اسی مقام پر مذکور ہے اس کا مفہوم ایک ہے اور ایک دوسرے کے ساتھ متحد لہذا یہ عبارتیں مشتمل علی التکرار ہیں اور ثانی عبارت ترتیب طبعی کے مناسب ہے کیونکہ بطور نتیجہ دلیل کے مذکور ہے لہذا لیس الکل جو ترتیب طبعی کے مناسب نہیں ہے لغو ہے تو شارح نے اس وہم کو دفع کیا اور فرمایا کہ قبل الخوض فی البرھان بھی مطلوب کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے جیسے بعد تمام البرہان ضروری ہے لہذا دونو ترتیب طبعی کے مناسب ہیں، کوئی بھی غیر مناسب نہیں ہے کیونکہ مطلوب کے اندر دو اعتبار ملحوظ ہوتے ہیں ایک اعتبار رہتا ہے۔ بلحاظ ما منہ الانتقال الی الدلیل اور اس لحاظ سے اس کو تقدم علی الدلیل حاصل ہے اور وہ اس لحاظ سے متصور ہوتا ہے اور دوسرا اعتبار ہے۔ بلحاظ ما الیہ الانتقال من الدلیل اس لحاظ سے وہ غایۃ انتقال ہے اور مصدق بہ ہے اس حیثیت سے وہ متاخر عن الدلیل ہوتا ہے لہذا کوئی عبارۃ زائد اور حشو نہیں ہے قولہ ولہذا قال لیس کل واحد اشارہ کیا کہ اول لفظ کل لاستغراق الجزئیات والافراد ہے۔ اور ثانی لاحاطۃ نوعی التصور والتصدیق فلا استدراک قولہ فہہنا مطلوبان الخ اس مقام پر دو مطلوب ہیں ایک رفع الایجاب الکلی فی التصور بالنسبۃ الی البداھۃ یعنی ہر ایک ایک فرد تصورات بدیہی نہیں ہے اور دوسرا رفع الایجاب الکلی فی التصدیق بالنسبۃ الی البداھۃ یعنی ہر ایک ایک فرد تصدیق بھی بدیہی نہیں ہے چونکہ یہ دونو مطلوب مشترک فی الدلیل تھے اس لئے ان کو ایک ہی عبارت میں جمع کر لیا اور اختصار بھی حاصل ہوا جو مقصود فی العبارۃ ہوتا ہے

اور چونکہ رفع ایجاب کلی مستلزم ہوتا ہے ایجاب جزی کو لہذا یہ ثابت ہوا کہ بعض تصورات بدیہی ہیں اور اسی طرح بعض تصدیقات بھی بدیہی ہیں اور دلائل نظریاً میں بھی اشتراک فی الدلیل اور اختصار کے پیش نظر دو مطلوب جمع کر دیئے۔ ایک رفع الایجاب الکلی فی التصور بالنسبۃ الی النظریۃ یعنی کل کے کل افراد تصور نظری نہیں ہیں بلکہ بعض نظری ہیں اور رفع الایجاب الکلی فی التصدیق بالنسبۃ الی النظریۃ یعنی کل کے کل افرادِ تصدیق نظری نہیں ہیں، بلکہ بعض نظری ہیں اس صورت میں رفع الایجاب الکلی بالنسبۃ الی البداھۃ کو مستلزم لبداھۃ البعض قرار دیا گیا ہے لیکن بعض حضرات نے اس رفع کو مستلزم لنظریۃ البعض قرار دیا ہے اور اسی طرح رفع الایجاب الکلی بالنسبۃ الی النظریۃ کو مستلزم لنظریۃ البعض قرار دیا گیا تھا لیکن بعض حضرات نے یہاں بھی اس رفع کو مستلزم لبداھۃ البعض قرار دیا ہے کیونکہ رفع الایجاب الکلی بالنسبۃ الی الشئی مستلزم للایجاب الجزی بالنسبۃ الی نقیضہ یعنی اثبات المطلوب بابطال نقیضہ فتامل وتفکر فی الصریح والقول المسلم قولہ ثم اعلم ان المشہور الخ اولاً اسمیں اختلاف ہے کہ حصولی قدیم منقسم الی التصور والتصدیق ہے یا نہیں بعض کے نزدیک حصولی قدیم منقسم الی التصور والتصدیق نہیں ہے اسلئے یہ لوگ علم کو حصولی حادث کی قید کرکے پھر انقسام الی التصور والتصدیق کے قائل تھے کما مضی لیکن محققین کے نزدیک حصولی قدیم منقسم الی التصور والتصدیق ہوتا ہے۔ قاضی مبارک نے بھی والحق کہہ کر اس انقسام کو ثابت کیا تھا اور مصنف نے بھی مطلق علم کو منقسم الی التصور والتصدیق کیا تھا حادث وغیرہ کی قید نہیں کی تھی اب چونکہ مصنف نے مطلق تصور وتصدیق کو منقسم الی البداھۃ والنظریۃ کر دیا ہے تو اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حسب تحقیق تصور وتصدیق حصولی قدیم میں متحقق ہیں کما سبق تو لازم آتا ہے کہ حصولی قدیم بھی منقسم الی البداھۃ والنظریۃ ہو حالانکہ مشہور یہ ہے کہ حصولی قدیم اور اسی طرح حضوری متصف بالبداھۃ والنظریۃ نہیں ہوتے۔ تو شارح اعلم ان المشہور سے اس اشکال کا جواب دینا چاہتا ہے کہ اگرچہ مشہور تو یہی ہے لیکن یہ خلاف تحقیق ہے کیونکہ مشہور جس دلیل پر مبنی ہے وہ دلیل ضعیف ہے ماحصل دلیل یہ ہے کہ حصولی قدیم اور حضوری چونکہ متصف بالنظریۃ نہیں ہو سکتے لہذا متصف بالبداھۃ نہیں ہوں گے بناءً علی ان النظریۃ الخ اس کی وجہ پیش کر دی کہ حصولی قدیم اور حضوری نظریۃ کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتے حاصل یہ کہ نظریہ مستلزم ہے حدوث کو اور حصولی ہونے کو حدوث منافی ہے قدم کے اور حصولی منافی ہے حضوری کے وجہ استلزام یہ کہ نظری اس کو کہتے ہیں جو موقوف علی النظر ہو اور نظر خواہ مجموع حرکتین یعنی حرکۃ من المطلوب الی المبادی وبالعکس کا نام ہو یا صرف حرکۃ ثانیہ یعنی حرکۃ من المبادی

الی المطلوب کا نام بہر حال نظر حرکۃ ہی کا نام ہے اور جو چیز مسبوق بالحرکۃ ہو وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ حرکۃ منطبق علی الزمان ہوتی ہے لہذا نظری کا تحقق بعد ھر در زمان الحرکۃ ہوگا۔ اور جو بعد ھر ورالزمان ہو وہ حادث ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نظر حرکۃ اختیاریہ کا نام ہے اور ہر فعل اختیاری مسبوق بالقصد والاختیار ہوتا ہے اور جو چیز مسبوق بالقصد والاختیار ہو وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ قصد و اختیار خود حادث ہیں اور مسبوق بالحادث حادث ہوتا ہے لہذا نظری حادث ہوگا قدیم نہیں ہوسکتا باقی رہا استلزام حصول اس کی وجہ یہ ہے کہ نظری کی تعریف الموقوف علی النظر سے مراد الموقوف حصولہ علی النظر ہے تو وہ حصولی ہی ہوگا ثانیا یہ کہ نظر چونکہ ترتیب امور معلومۃ کا نام ہے اور یہ ترتیب صور حاصلہ فی الذہن میں ہوتی ہے نہ اعیان خارجیہ میں تو جب صور حاصلہ کا ہونا ضروری ہوا تو معلومات علم حصولی کے ہوں گے جن میں ترتیب جاری ہوتی ہے لہذا نظریۃ کے لئے حصولی ہونا لازم ہوا۔ لہذا حضوری اسکے ساتھ متصف نہیں ہوسکے گا۔ جب یہ متصف بالنظریۃ نہ ہوئے تو متصف بالبداہۃ بھی نہیں ہوں گے کیونکہ بدیہی و نظری میں تقابل تضاد ہے یا تقابل عدم و ملکہ جو بھی ہو یہ تقابل تقاضا کرتا ہے کہ جو چیز متصف بالنظریۃ نہیں ہوتی وہ متصف بالبداہۃ نہیں ہوگی تقابل کی چار قسمیں ہیں کیونکہ متقابلین اگر دونو وجودی ہیں اور ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہے تو یہ تقابل تضایف ہے۔ کالابوۃ والبنوۃ اگر ان کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف نہیں بل یمکن تعقل احدھما بدون الآخر تو یہ تقابل تضاد ہے کالحرارۃ والبرودۃ اور اگر متقابلین میں سے ایک وجودی اور دوسرا عدمی ہو تو پھر اگر عدمی کے اندر وجودی کو قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہو تو یہ عدم وملکہ ہوتا ہے۔ جیسے اعمی و بصیر اگر یہ صلاحیت نہ ہو تو تقابل ایجاب وسلب ہوتا ہے اور متقابلین بالایجاب والسلب ایک دوسرے کی نقیض ہوتے ہیں جیسے انسان اور لا انسان ان کا اجتماع علی محل واحد اور ارتفاعھا مستحیل ہوتا ہے چونکہ نظری تو امر وجودی ہے اگر بداہۃ عدمی ہو تو اس صورت میں تقابل عدم وملکہ ہوگا یا ایجاب وسلب لیکن ایجاب وسلب تو ہو نہیں سکتا کیونکہ متقابلین بالایجاب والسلب کا ارتفاع عن شیئ واحد محال ہوتا ہے اور ان دونو کا ارتفاع مستحیل نہیں ہے بلکہ واقع ہے کیونکہ کنہ واجب تعالےٰ نہ بدیہی ہے نہ نظری اور اسی طرح اعیان خارجیہ نہ بدیہی کہلاتے ہیں نہ نظری اور بداہۃ و نظریۃ اگر صفۃ علم ہے تو معلوم سے دونوں مرتفع ہوں گے اگر صفۃ معلوم ہے تو علم سے دونو کا ارتفاع ہوگا تو معلوم ہوا کہ ان کے درمیان اس صورت میں تقابل عدم وملکہ ہوگا اور بداہۃ کی تعریف ہوگی عدم النظریۃ عما من شانہ ان یکون نظریا چونکہ حصولی قدیم اور حضوری متصف بالنظریۃ نہیں ہوسکتے اس لئے متصف بالبداہۃ بھی نہیں ہوں گے اگر بداہۃ امر وجودی ہو جیسے نظری وجودی ہے تو بداہۃ کی

تعریف اس صورت میں الحاصل بغیر النظر ہو گی پھر چونکہ ان دونو کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف
نہیں ہے بل یمکن تعقل احدھما بدون الاخر تو اس صورت میں تقابل تضایف نہ ہوا
بلکہ تقابل تضاد ہو گا اور تقابل تضاد کی صورت میں ایک متضاد کے ساتھ اتصاف اس وقت ہو سکتا جب
دوسرے متضاد کے ساتھ علی سبیل التعاقب متصف ہونا صحیح ہو یعنی جب ایک متضاد اس محل کو چھوڑے تو دوسرا
متضاد اس محل مخصوص پر وارد ہو سکے لان الاتصاف باحد الضدین مشروط بامکان
الاتصاف بالضد الاخر اذ من شرط الضدیۃ امکان توارد الضدین وتعاقبھما
علی موضوع واحد کالحرارۃ والبرودۃ اذا اتصف باحدھما الماء فبعدہ والھا
یتصف بالاخر تو جب حصولی قدیم اور حضوری متصف بالنظریۃ نہیں ہو سکتے تو بداہۃ جو کہ نظریۃ کا متضاد
ہے اس کے ساتھ بھی متصف نہیں ہوں گے کیونکہ شرط اتصاف مفقود ہے ھذا ھو المراد من قول
الشارح اذ لم یتصفا ای القدیم والحضوری بالنظریۃ لان النظریہ مستلزم
للحدوث الذی ینافی القدم وللحصول والارتسام الذی ینافی الحضوری لم
یتصفا بالبداھۃ بناءً علی انھا ای البداھۃ عدم النظریۃ عما من شانہ
النظریۃ ھذا علی تقدیر تقابل العدم والملکہ او علی انھما متضادان ای بینھما
تقابل التضاد ھذا علی تقدیر ان یکون النظریۃ والبداھۃ وجودیین ویکون
تعریف البداھۃ الحاصل بغیر النظر فان الاتصاف الخ ھذا دلیل لعدم
اتصاف القدیم والحضوری بالبداھۃ علی تقدیر التضاد کما مر توضیحہ
قولہ وفیہ نظر الخ نظر اس شق پر وارد ہے کہ بین البداہۃ والنظریۃ تقابل تضاد ہو یعنی شق
تضاد اختیار کرنے کے بعد حاصل نظر یہ ہے کہ امکان توارد بین الضدین علی محل واحد دو قسم پر ہے ایک کہ
طبیعۃ محل و موضوع بذات خود ایک ضد سے دوسری ضد کی طرف منتقل ہو سکے اور محل کو طبعی طور پر کسی ایک
ضد کے ساتھ خصوصیۃ ذاتیہ لازمہ نہ ہو جیسے حرکۃ وسکون بالنسبۃ الی الانسان کہ انسان کے لئے بطبیعۃ خود انتقال
من الحرکۃ الی السکون و بالعکس صحیح ہے اور طبیعۃ انسانیہ میں کوئی فساد نہیں آتا کیونکہ انسان کو حرکۃ وسکون میں سے
کسی ایک کے ساتھ خصوصیۃ ذاتیہ نہیں ہے دوسرا یہ کہ طبیعۃ محل کی خصوصیۃ سے قطع نظر صرف مفہوم
متضادین کا لحاظ ہوتا ہے کہ ایک کا مفہوم بلا ملاحظۃ المحل دوسرے متضاد کے عقب میں آنے سے انکار
نہ کرے بلکہ ہر ایک متضاد کا باعتبار اپنے نفس مفہوم کے ایک ہی محل پر یکے بعد دیگرے وارد ہونا صحیح ہو اور
اسی طرح موضوع و محل کے لئے بالنظر الی المتضادین ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہونا صحیح ہو یعنی طبیعۃ

متضادین اس انتقال سے انکار نہ کرے اگرچہ طبیعۃ موضوع باعتبار اپنی خصوصیۃ ذات کے اس کی صلاحیت نہ رکھے بلکہ اپنی خصوصیۃ ذاتیہ یا نوعیت کے لحاظ سے وہ صرف ایک متضاد کے لئے ملزوم ہو جاتے کہ اس سے انتقال نہ کر سکے اس بات سے بالکل صرف نظر اور قطع لحاظ ہوتا ہے اور طبیعۃ موضوع کی یہ خصوصیۃ لغو اور غیر معتبر ہے جیسے حرارۃ و برودۃ کہ یہ دونو لطبع خود یکے بعد دیگرے ایک محل پر آنے سے انکار نہیں کرتے جیسے ایک ہی پانی پر یکے بعد دیگرے حرارۃ اور برودۃ وارد ہو سکتی ہے اگرچہ نار باعتبار اپنی خصوصیۃ ذاتیہ کے صرف لزوم حرارۃ ہے برودۃ کا ورود اس پر قطعاً نہیں ہوسکتا۔ ان خصوصیات موضوع کا توارد المتضادین کے امکان میں بالکل اعتبار نہیں ہوتا اور توارد ضدین جو درجہ شرط میں معتبر ہے وہ قسم ثانی ہے اول نہیں۔

اذا دریت ھذا الخ یعنی جو توارد شرط تھا وہ اس مقام پر متحقق ہے کیونکہ بداھۃ و نظریۃ لطبع خود یکے بعد دیگرے ایک ہی محل پر آنے سے انکار نہیں کرتے جیسے کہ حصولی حادث میں یکے بعد دیگرے وارد ہوتے ہیں کیونکہ ایک ہی مفہوم جو بالنظر حاصل ہوتا ہے اسی کا بالحدس حاصل ہونا ممکن ہوتا ہے اور اسی طرح جو حاصل بالتجربہ ہوتا ہے اس کا حصول بالنظر بھی ممکن ہے یہ الگ بات ہے کہ علم قدیم اور حضوری اپنی خصوصیۃ ذاتیہ کیوجہ سے صرف ملزوم بداہۃ ہو جاتے۔ اور نظریۃ کی طرف منتقل نہ ہو سکے کیونکہ یہ بداھۃ کا متقابل ہے اور ایک متقابل کی موجودگی میں دوسرا متقابل کیسے وارد ہوسکتا ہے اور اس قسم کی خصوصیۃ کا شرط تضاد میں کوئی اعتبار نہیں ہے۔ جیسے حرارۃ و برودۃ متضاد ہیں لیکن نار لطبع خود حرارۃ کے ساتھ متصف ہے برودۃ یہاں نہیں آسکتی الا یہ کہ اعجاز ابراہیمی ہو لیکن لوازم طبیعۃ پر ایسے خوارق سے اعتراض واقع نہیں ہوسکتا اور نار کی یہ خصوصیۃ حرارۃ و برودۃ کے متضادین ہونے پر اثرانداز نہیں ہوسکتی اسی طرح علم قدیم اور حضوری اپنی خصوصیت ذاتیہ کیوجہ سے متصف بالبداہۃ ہوگا نظریۃ کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا اور یہ بداھۃ و نظریۃ کے تضاد کے منافی نہیں ہے۔ قال فی الحاشیہ فاعلم ان ماھو اقول معنی امکان تعاقبہما یہ جواب نظر ہے۔ خلاصہ یہ کہ تقابل تضاد میں جو امکان التعاقب بحسب مفہوم المتضادین مع عزل النظر عن خصوصیۃ المحل شرط قرار دیا گیا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ متضادین میں سے کسی ایک متضاد کا انتفاء اور زوال عن المحل بطلان محل کا موجب نہ ہو جاتے۔ بلکہ احد المتضادین کے زائل ہو جانے کے بعد وہ محل بعینہ باقی رہے تاکہ اسکا انتقال الی الآخر ممکن رہے اگرچہ طبیعۃ موضوع کی خصوصیۃ کے لحاظ سے کوئی ایک ضد لازم ہو لیکن بہر حال ضروری ہے کہ کسی ایک کا زوال مبطل لحقیقۃ المحل نہ ہو اگر ایک کے زوال کے ساتھ حقیقۃ محل باطل ہو گئی تو پھر دوسرے متضاد کا ورود اس محل پر تو ممکن نہ رہا بلکہ کسی دوسرے محل پر ہوگا۔ جو شرط تضاد کے خلاف ہے۔ ولذا قالوا یہی وجہ ہے کہ کہتے ہیں وجود کی ضد نہیں ہے کیونکہ ازالہ وجود کے ساتھ سرے سے محل باقی ہی نہیں رہتا اگر

وجود کی کوئی ضد ہو تو بعد زوال الوجود اس کا ورود کس پر ہوگا جب محل ہی نہ رہا تو ورود ضد کیسے ہو سکتا ہے۔
قولہ ولاریب اب اس سے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ بداہۃ ونظریۃ میں سے جب کوئی ایک اپنے محل موصوف سے منتفی ہو تو محل بھی منتفی ہو جاتا ہے۔ اور باقی نہیں رہ سکتا لہذا امکان تعاقب علی محل واحد جو تقابل تضاد کی شرط تھی وہ پوری نہیں ہو سکتی لہذا بداہۃ ونظریۃ میں تقابل تضاد نہیں ہے اس لئے کہا کہ اس میں شک نہیں کہ طبیعۃ نظریۃ واسطہ فی العلم کو تقاضا کرتی ہے یعنی جو امر نظری ہوگا وہ بواسطۃ المبادی حاصل ہوگا۔ اور چونکہ حرکۃ فی المبادی کے بعد حاصل ہوگا۔ لہذا حادث بھی ہوگا۔ تو ثابت ہوا کہ نظریۃ مقتضی واسطہ اور مقتضی حدوث بھی ہے اور بداہۃ اگرچہ حدوث کی متقاضی نہیں لیکن انتفاء واسطہ کو ضرور تقاضا کرتی ہے۔ اب جو چیز نظری ہوگی اس کے لئے مبادی ہوں گے جس پر وہ موقوف ہوگی اور اس کے واسطہ سے حاصل ہوگی۔ اور یہ مبادی جنس فصل وغیرہ ہوں گے۔ جو اس کی ترکیب کو مستلزم ہیں اور جو چیز بدیہی ہوگی اس کے نہ مبادی ہوں گے اور نہ واسطۃ المبادی فی العلم لہذا یہ حقیقۃ بسیطہ ہوگی جس کے لئے نہ جنس ہے نہ فصل جو مبادی کا کام دے سکتے ہیں لہذا جو علم یا جو معلوم بداہۃ ونظریۃ میں سے کسی ایک کے ساتھ متصف ہوگا وہ دوسرے کے ساتھ قطعاً متصف نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ انتفاء بداہۃ سے اس کا محل بھی خود منتفی ہو جاتا ہے باقی نہیں رہ سکتا اور اسی طرح انتفاء نظریۃ سے اس کا محل بھی منتفی ہو جائیگا باقی نہیں رہ سکتا۔ الا تری الخ یہ تائید ہے کہ ایک ہی امر متصف بالبداہۃ والنظریۃ علی سبیل التعاقب نہیں ہو سکتا۔ ان العلم بالکنہ العلم ھہنا بالمعنی المصدری ای الانکشاف بواسطۃ الکنہ اس سے مراد یہ ہے کہ انکشاف شیئ جو بواسطۃ اجزائہ التفصیلیہ ہوتا ہے اس کو علم بکنہ الشیئ قرار نہیں دیا جا سکتا اور علم بکنہ الشیئ سے مراد انکشاف بلا واسطۃ المبادی والاجزاء ہے یعنی جو علم بواسطۃ الاجزاء التفصیلیہ ہوتا ہے جس کا تعلق صرف مرکبات کے ساتھ ہوگا۔ وہ علم بلا واسطۃ الاجزاء قرار نہیں دیا جا سکتا جس کا تعلق بسائط کے ساتھ ہوتا ہے جس کے نہ اجزاء ہوتے ہیں نہ واسطہ پس علم بالواسطہ نظری ہے اور بلا واسطہ بدیہی ایک دوسرے کے متعاقباً نہیں آ سکتے لہذا ان کے درمیان تقابل تضاد نہیں ہو سکتا۔ بلکہ تقابل عدم وملکہ ہوگا۔ اور عدمی کے ساتھ متصف ہونے کے لئے شرط ہے کہ ملکہ یعنی وجودی کے ساتھ متصف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو چونکہ علم حصولی حادث متصف بالکسبیۃ ہوتا ہے لہذا وہ متصف بالبداہۃ ہوگا اور علی خلاف امر التضاد لان المعتبر فیہ بقاء الموضوع بعینہ بالنظر الی طبیعۃ الضدین ولکن بانتفاء البداہۃ والنظریۃ ینتفی الموضوع ولا یمکن ان یکون باقیا فبناءً علی ھذا لا یکون بینھما تقابل

التضاد بل يكون تقابل العدم والملكة فحينئذٍ يجوز ان يكون كل واحد من
الحضوری والحصولی القديم بديهيا اذ الحصولی الحادث متصف بالنظرية
وهذا يكفی فی اتصافها بالبداهة اذ لا يجب ان يكون موضوع العدم بشخصه
صالحًا للاتصاف بالملكة بل يكفی صلوح شخصه اونوعه اوجنسه ومن
اتصاف الحصولی الحادث ثبت اتصاف العلم الذی هو فی مرتبة الجنس
بالملكة فتحقق شرط الاتصاف بالعدمی فی انواعه من الحضوری والقديم
فتفكر قوله متوقفا علی نظرٍ الا قال فی الحاشية والحق ان البداهة الخ چونکہ نظری کی
تعریف ما یتوقف حصولہ علی النظر کی جاتی ہے جس کی طرف مصنف نے اشارہ کیا بقوله متوقفا علی نظر
تو اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ توقف کا معنی ہے لولا الموقوف عليه لامتنع الموقوف
یعنی موقوف علیہ کے بغیر موقوف کا حاصل ہونا ممتنع اور ناممکن ہوتا ہے لہذا نظری کا حصول بغیر نظر کے
ممتنع اور ناممکن ہوگا، حالانکہ تمام امور جن کو نظری کہا جاتا ہے ان کا حصول واجد قوۃ قدسیہ کے لئے بلانظر
ہوسکتا ہے بلکہ ہوتا ہے، اور تمام نظریات کو بلا فکر حدس کے ساتھ حاصل کرتا ہے۔ فما معنى التوقف
على النظر تو نظری کی تعریف اپنے افراد پر صادق نہیں آسکتی اس اعتراض کے مختلف جواب دیئے جاتے
ہیں مصنف نے دو جواب اپنے حاشیہ میں ذکر کئے ہیں جن کو قاضی مبارک نے قال فی الحاشية
کے ساتھ نقل کیا ہے، پہلا جواب والحق ان البداهة سے دیا گیا جس کا حاصل یہ ہے کہ بداہتہ
ونظریتہ میں اختلاف ہے کہ یہ صفتہ معلوم ہیں یا علم مصنف نے والحق کے ساتھ قول ثانی کو اختیار کیا یعنی
حق بات یہ ہے کہ بداہتہ ونظریتہ صفتہ علم ہے بلکہ علم حادث کی صفتہ ہے اس پر شارح نے منہیہ میں اضافہ
کیا کہ حادث کے ساتھ قید حصولی بھی ضروری ہے یعنی بداہتہ ونظریتہ علم حصولی حادث کی صفتہ ہے نہ صرف
حادث کی کیونکہ حصولی اور حادث میں عموم خصوص من وجہ ہے

لہذا جیسے حصولی بدون الحادث حصولی قدیم میں ملتا ہے اسی طرح حادث بدون الحصولی
حضوری حادث میں ملتا ہے حالانکہ علم حضوری خواہ حادث ہو یا قدیم متصف بالبداہتہ والنظریتہ نہیں ہوسکتا
لہذا حادث کے ساتھ حصولی کی قید ضروری ہے ورنہ تو یہ شبہ ہوتا ہے کہ حادث علی الاطلاق خواہ حصولی ہو یا
حضوری متصف بالبداہتہ والنظریتہ ہوتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے لان الحضوری الحادث لا يتصف
بالبداهة والنظرية قوله ومن ثم جوز الخ اس سے دفع اعتراض کی طرف اشارہ کیا
چونکہ بداہتہ ونظریتہ صفتہ علم ہے اس لئے یہ جائز قرار دیا گیا ہے کہ تمام نظریات صاحب قوۃ قدسیہ کے لئے

بدیہی ہو جاتے ہیں کیونکہ تمام نظریات کو وہ حاصل بالحدس کرتا ہے اور نظر وفکر کا محتاج نہیں ہوتا لہذا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا کہ رب شیئ یکون نظریاً عند شخص ای عند فاقد القوۃ القدسیۃ وبدیہیاً لشخص اخر ای لواجد القوۃ القدسیۃ فلا معنی للتوقف ای لولا لا متنع کیونکہ جب نظری کا بدون النظر حاصل ہونا ممتنع تھا تو پھر کسی کو بدون النظر حاصل نہ ہوتا خواہ فاقد قوۃ ہو یا واجد وجہ الدفع یہ کہ جب بداہۃ ونظریۃ صفۃ علم ہوتی تو علم ہر ایک شخص کا دوسرے شخص کے علم سے مغایر ہے اگرچہ معلوم ایک ہی ہو کیونکہ علم اختلاف شخصین اور اسی طرح اختلاف وقتین کے مختلف ہو جاتا ہے لہذا فاقد قوہ کا علم نظری ہے جو بدون النظر حاصل نہیں ہو سکتا اور واجد قوۃ کا علم بدیہی ہے جو نظر پر سرے سے موقوف نہیں ہے۔ لہذا یہ بلا نظر حاصل ہے اور یہ دو نو علم ایک دوسرے سے مغایر ہیں۔ لہذا جو نظری تھا وہ بدیہی نہیں اور جو بدیہی تھا و نظری نہیں اور اسی طرح ایک شخص اگر ایک وقت میں فاقد قوۃ ہے تو اس وقت وہ بالنظر حاصل کرے گا۔ اور یہ علم نظری قرار پائے گا جو بدون النظر حاصل نہیں ہو سکتا اگر یہی شخص دوسرے وقت میں واجد قوۃ ہو جاتا ہے تو بلا نظر حاصل کرے گا اور اس وقت میں یہ علم بدیہی قرار پائے گا اگرچہ معلوم ایک ہی ہو کیونکہ اختلاف وقتین کے ساتھ بھی علم مختلف ہو جاتا ہے لہذا جو علم عند فقدان القوۃ نظری تھا وہ بدون النظر حاصل نہیں ہو سکتا اور جو علم عند وجدان القوۃ بلا نظر حاصل ہوا یہ بدیہی ہے۔ جو پہلے سے مختلف ہے لہذا اعتراض واقع نہیں ہوتا۔ شارح نے منہیہ میں لا یخفی علیک سے اس جواب پر اعتراض کر دیا کہ یہ تجویز کہ جو عند الفاقد نظریات ہیں وہ عند الواجد بدیہیات ہو جاتی ہیں۔ بظاہر اس پر مبنی ہے کہ بداہۃ ونظریۃ صفۃ معلوم ہو تاکہ ایک ہی شئی بدیہی ونظری ہو سکے عند الشخصین یعنی عند الواجد والفاقد یا عند شخص واحد فی وقتین اور اگر بداہۃ ونظریۃ صفۃ علم ہو تو پھر یہ تجویز متفرع نہیں ہو سکتی کیونکہ تعدد عالمین کے ساتھ علمین متعدد ہو کر مختلف بالشخص ہو جائیں گے تو پھر جو نظری تھا وہی تو بدیہی نہ ہوا۔ اور نہ بالعکس بلکہ علم نظری اور ہے بدیہی اور ایک چیز بدیہی ونظری نہ ہوتی الا یہ کہ ارتکاب مسامحۃ اور تجوز کریں۔ یعنی وہ اشیا جن کے علوم ایک شخص کے لئے نظری ہے ان ہی اشیائے کے علوم دوسرے شخص کے لئے بدیہی ہو جاتے ہیں نہ وہ خود اشیاء کہ ایک کے نزدیک نظری ہوں اور دوسرے کے نزدیک بدیہی بلکہ ان کے علوم صاحب الصریح کہتا ہے کہ اس تاویل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کے بغیر تفریع حاصل ہے۔ عبارتہ هکذا لکن بعد التامل یعلم ان ذلک الامر ای الامر المختلف بالبداهة والنظرية هو العلم بالمعلوم یعنی ان هذا المفهوم الکلی کالعلم بالانسان مثلا فانه مشترک کمعلومه فلاحاجة

الی التسامح بان یراد من النظریات ما کانت علومہا نظریۃ فان علم الانسان مشترک بین علمی الفاقد والواجد لعلہ لہذا امر بالتامل فی آخر الحاشیۃ انتھی قولہ وقد یجاب بالتصرف فی معنی التوقف یہ دوسرا جواب ہے اس کی بنا اس پر ہے کہ بداہۃ ونظریۃ صفت معلوم ہے لیکن توقف کا معنی لولاہ لامتنع نہیں ہے بلکہ توقف کے معنی میں تصرف کیا جاتا ہے کہ توقف سے مراد علاقہ مصححہ لدخول الفاء بین الشیئین ہے یعنی اذا وجد الشئی الاول ای الموقوف علیہ فوجد الشئی الثانی ای الموقوف یعنی موقوف اور موقوف علیہ کے وجود میں علاقہ ہوتا ہے کہ موقوف علیہ کے متحقق ہونے کے ساتھ موقوف متحقق ہو جاتا ہے اس معنی کے اندر نفی کا پہلو ماخذ نہیں ہے کہ موقوف علیہ کے انتفا سے موقوف منتفی ہو جائے یہ معنی اس توقف کے مفہوم میں معتبر نہیں بلکہ اس صورت میں ممکن ہے کہ موقوف کسی اور سبب سے موجود ہو جائے حاصل یہ کہ توقف کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے ایک امتناع حصول الموقوف بدون الموقوف علیہ یہ وہی لولاہ لامتنع ہے۔ اسے الاحتیاج کے نام سے تعبیر کرتے ہیں ھذا ھو المشہور فی معنی التوقف اور دوسرا معنی ہے علاقہ مصححہ لدخول الفاء بین الشیئین یعنی ایک شئی حاصل ہو تو اس کے ساتھ دوسری حاصل ہو جائے اور حصول اوّل پر حصول ثانی مترتب ہو تو مترتب کو موقوف اور مترتب علیہ کو موقوف علیہ کہا جاتا ہے اسی توقف کو الترتب کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اوّل معنی توقف ایک شئی کو صرف ایک شئی کے ساتھ ہو سکتا جس کے تحقق کے ساتھ اسکا تحقق اور انتفاء کے ساتھ انتفا ہوتا ہے، بخلاف ثانی معنی کے کہ یہ توقف ایک شئی کا اشیاء متعددہ پر ہو سکتا ہے اب ایک شئی کے انتفاء کے ساتھ شئی اوّل کا انتفاء ضروری نہیں۔ بلکہ ہو سکتا ہے دوسری شئی کے تحقق کیوجہ سے وہ متحقق رہے اور تعریف نظری میں یہی معنی ثانی مراد ہے لہذا چونکہ فاقد قوۃ قدسیہ اسے نظر کے ساتھ حاصل کرتا ہے تو یہ نظری قرار پائے گا۔ کیونکہ اذا وجد النظر فوجد الحصول متحقق ہے اگرچہ واجد قوۃ قدسیہ اسے بغیر النظر حدس کے ساتھ حاصل کرتا ہے۔ تو اس معلوم کی نظریۃ بالمعنی المذکور میں قادح نہیں ہوگا کیونکہ نظری وہ ہوتا ہے جو نظر کے ساتھ حاصل ہو اور نظری کی تعریف یہ نہیں ہے کہ بدون النظر اس کا حاصل ہونا ممتنع اور ناممکن ہو قولہ فیہ بحث اس بحث سے قاضی مبارک مصنف کے دونو جوابوں پر اعتراض کرنا چاہتا ہے پہلے جواب پر لان البداھۃ الخ سے اعتراض کر دیا اور جواب ثانی پر اما التصرف فی معنی التوقف سے اعتراض کیا اعتراض علی الجواب الاول کا حاصل یہ ہے کہ بداہۃ ونظریۃ صفۃ علم نہیں ہے بلکہ صفۃ معلوم ہے چونکہ مصنف کا جواب اول اس بنا پر تھا کہ بداہۃ ونظریۃ صفۃ علم

ہے تو جب ثانیا غلط ہے تو جواب بھی غلط ہو جائے گا۔ باقی یہ کہ بداہتہ ونظریتہ صفتہ معلوم ہے اس کی دلیل پیش کی فان ما یترتب علی النظر اوّلاً وبالذات یعنی نظر پر اوّلاً وبالذات نفس شئی من حیث ہو ہو مترتب ہوتی ہے نہ صورۃ علمیہ لہذا جو چیز نظر پر اوّلاً وبالذات مترتب ہے نظریتہ اسی کی صفتہ بنے گی اور وہ نفس شئی من حیث ہو ہو ہے جو درجہ معلوم ہے نہ صورۃ علمیہ لہذا النظریتہ صفتہ معلوم ہوگی جب نظریتہ صفتہ معلوم ہوئی تو بداہتہ بھی صفتہ معلوم ہو جائے گی کیونکہ قول بالفصل نہیں ہے کہ نظریتہ معلوم کی صفتہ ہو اور بداہتہ اس کی نہ ہو بلکہ علم کی ہو یہ قول بالفصل کسی فریق نے نہیں کیا اور اس دلیل کو بصورت صغریٰ کبریٰ یوں پیش کیا جاتا ہے النظری ما یترتب علی النظر اوّلاً وبالذات وما یترتب علی النظر اوّلاً وبالذات ھو الشئی من حیث ھو ھو ای المعلوم لا الصورۃ العلمیۃ فالنظری بالذات ھو المعلوم لا العلم اس دلیل کا صغریٰ تو بالکل ظاہر ہے کیونکہ جو چیز نظر پر اوّلاً مترتب ہوگی نظریتہ اوّلاً اس کی صفتہ بنے گی، اور کبریٰ یعنی یہ کہ نظر پر اوّلاً وبالذات نفس شئی مترتب ہے اس کی وجہ یہ کہ نظر وفکر علتہ کا سبب ہے اور مسئلہ جعل میں ثابت ہو چکا ہے کہ درجہ کلیات علتہ پر اوّلاً مترتب ہوتا ہے اور درجہ جزئیات کا ترتب ثانیاً ہوتا ہے من حیث ہو ہو جو درجہ معلوم ہے وہ کلی ہے اور علم قیام ذہنی کا درجہ ہے جو جزئی اور شخصی درجہ ہے لہذا معلوم جو کلی درجہ میں ہے اس کا ترتب علتہ کا سبب یعنی نظر پر اوّلاً وبالذات ہوگا اور علم جو درجہ جزئی میں ہے اس کا ترتب اوّلاً نہیں ہوگا بلکہ ثانیاً لہذا نظریتہ صفت معلوم ہوگی نہ علم کی اذا ثبت ان النظری بالذات ھو المعلوم فثبت ان البدیھی ایضاً ھو المعلوم لعدم القائل بالفصل قولہ فان قلت الخ یہ علی سبیل المعارضہ اس پر استدلال ہے کہ بداہتہ ونظریتہ صفتہ علم ہے معلوم کی نہیں حاصل استدلال یہ کہ نظر وفکر سے مقصود اصلی جو بتوسط نظر حاصل ہوتا ہے علم بالمعلومات ہے نہ نفس معلومات من حیث ہی ہی کیونکہ نظر وفکر اس لئے کی جاتی ہے کہ اشیائے مجہولہ ہمارے علم میں آجائیں لہذا مقصود من النظر علم الاشیاء ہوگا نہ نفس اشیاء جو بدرجہ معلوم ہیں جب نظر وفکر سے مقصود علم ہوا تو مترتب علی النظر والفکر بھی علم ہوگا، کیونکہ نظر وفکر پر اسی چیز کو مترتب ہونا چاہیے جو مقصود بالنظر ہے جب مترتب علی النظر ہوا تو نظریتہ صفتہ علم ہوگی اور اسی طرح بداہتہ بھی صفتہ علم ہو لعدم القول بالفصل اس استدلال کو بصورت قیاس یوں پیش کیا جاتا ہے۔ ان النظری ما یترتب علی النظر والمرتب علی النظر ھو المقصود من النظر فینتج ان النظری ما ھو المقصود من النظر والمقصود من النظر انما ھو العلم فینتج ان النظری ھو العلم ھذا ھو مطلوبنا

ولکن یرد علیہ ان المقصود من الفعل لایلزم ان یکون مترتبا علیہ بالذات الاتری ان المقصود من صنع السریر ھو الجلوس ولکن المترتب علی الصنع حصول نفس السریر لا الجلوس قولہ وایضا المفید لقوام الشئی الخ

یہ دوسری دلیل ہے اس امر کی کہ مترتب علی النظر علم ہے نہ معلوم حاصل یہ کہ قوام الشئی یعنی نفس حقیقۃ اور سنخ تقرر یعنی اصل ماہیۃ اور اس کا درجہ تقرر جس ظرف میں ہو خواہ ذہن میں یا خارج میں اس کا مفید اور مفیض صرف جاعل ہے۔ جیسے کہ جعل بسیط میں گذر چکا ہے۔ کہ اثر جعل نفس ماہیۃ اور اصل تقرر پر ہوتا ہے اور جاعل کے علاوہ باقی علل پر درجہ وجود اور حصول مترتب ہوتا ہے نہ نفس ماہیۃ البتہ ماہیۃ کا توقف باقی علل پر بالعرض ہوتا ہے۔ نہ بالذات جب وہ ضروریات جن پر وجود موقوف ہوتا ہے بالتمام حاصل ہو جائیں اور استعداد اپنے کمال تک پہنچ جاتے اور افاضہ وجود کے شرائط پورے ہو جائیں تو وجود حاصل ہو جاتا ہے یہ واضح رہے کہ سائر علل سے مراد وہ علل ہیں جو حقیقۃ معلول سے خارج ہوں۔ جیسے شرائط و معدات نہ وہ جو داخل فی الحقیقۃ ہوتے ہیں۔ جیسے مادہ وصورۃ لہذا ان دو کے ساتھ نقض وارد نہیں ہو گا۔ کہ یہ ماسوائے جاعل ہیں لیکن ان کے ساتھ نفس حقیقۃ حاصل ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ نفس شئی من حیث ہو ہو جو درجہ اصل ماہیت ہے اس کا فیضان جاعل سے ہوتا ہے۔ اور باقی علل یعنی شرائط و معدات پر نفس ماہیۃ مترتب نہیں ہوتی بلکہ درجہ حصول و وجود مترتب ہوتا ہے نظر و فکر یعنی امور معلومہ مترتبہ تحصیل المجہول شرائط و معدات سے ہے نہ علۃ جاعلہ لہذا ان پر نفس شئی من حیث ہی جو درجہ معلوم ہے مترتب نہیں ہو گا۔ بلکہ یہ امور مرتبہ اپنے حصول ذہنی کے درجہ میں یعنی جب یہ امور معلومہ بالترتیب ذہن میں حاصل ہو جائیں گے تو معلوم کے وجود ذہنی اور اس کے حصول ذہنی کے مخصوص نحو اور خاص قسم یعنی مکتنف بالعوارض الذہنیہ کے درجہ کا افادہ کریں گے۔ البتہ جاعل نفس معلوم من حیث ہو ہو کا فیضان کریگا تو جب نظر و فکر یعنی ترتیب الامور المعلومہ سے شئی من حیث الحصول الذہنی کا افادہ ہوتا ہے تو مترتب علی النظر اور حاصل بتوسط النظر شئی من حیث الحصول الذہنی ہو گی جو درجہ علم ہے نہ شئی من حیث ہی جو درجہ معلوم ہے جب مترتب علی النظر علم ہوا تو نظر پہ صفۃ علم ہو گی نہ صفۃ معلوم وھکذا البداھۃ لعدم القول بالفصل ھذا ھو مطلوبنا اور یہ واضح رہے کہ یہاں وجود سے مراد وجود مطلق نہیں جو مصدری اور انتزاعی مفہوم تھا جس کا منشا انتزاع درجہ نفس ماہیۃ اور سنخ تقرر تھا کیونکہ یہ تو درجہ ماہیۃ سے منفک نہیں ہو سکتا اور یہ بھی ماہیۃ کے ساتھ تحت التاثیر الجاعل آجاتا ہے۔ اور شرائط و معدات پر موقوف نہیں ہوتا۔ بلکہ اس وجود سے مراد مخصوص وجود ذہنی اور حصول ذہنی کا خاص درجہ مراد ہے جو جزئی ہے اور قائم بالذہن ہے۔ ومکتنف بالعوارض الذہنیہ اور یہ امر انضمامی ہے جو منضم الی الذہن ہوتا ہے۔ تب تو یہ معلوم بعلم حضوری ہوتا ہے۔ جیسے ذہن کو اپنے اوصاف انضمامیہ کا علم حضوری ہوتا ہے

چونکہ جزئیات مرھون اور موقوف علی الشرائط والاستعدادات ہوتے ہیں لہذا یہ مخصوص وجود ذہنی ہی مترتب علی النظر ہوگا۔ جواز قبیلہ شرائط ومعدات ہے بخلاف طبائع مرسلہ یعنی ماہیات من حیث ہی ہی کے جو درجہ معلوم ہیں موجود بوجود الٰہی ہوتے ہیں ان کا تقرر صرف بعنایۃ اللہ تعالیٰ ہوتا ہے اور یہ مرہون بایدی الشروط نہیں ہوتے کما مرّ فی بحث الجعل لہذا درجہ معلوم مترتب علی النظر نہیں ہوگا۔ اور نظریہ اس کی صفت نہیں ہو سکتی بلکہ صفت علم ہوگی۔ جو جزئی درجہ ہے۔ قول القاضی المفید لقوام الشئی ای نفس الحقیقۃ وسنخ تقررہ (ای اصل الماھیۃ فی ای ظرف کان ای فی ظرف الذھن او الخارج انما ھو جاعلہ ای المفید لقوام الشئی انما ھو جاعلہ تعالیٰ فقط واما سائر العلل ای الخارجۃ عن حقیقۃ الشئی کالشرائط والمعدات فلا یتجہ النقض بالمادۃ والصورۃ فانھما داخلتان فی الحقیقۃ فانما ینسب الیھا ای الی سائر العلل التی ھی الشرائط والمعدات نفس موجودیتہ وحصولہ ای الوجود الخاص والحصول المخصوص ولا ینسب الیھا نفس الشئی من حیث ھی ھی واما توقف نفس الماھیۃ علیھا ای علی سائر العلل فبالعرض فاذا تم نصاب ما یتوقف علیہ الوجود وبلغ الاستعداد الی کمالہ باستجماع الفاعل شرائط الافاضۃ ای افاضۃ الوجود لان افاضۃ الوجود تکون موقوفا علی وجود الشرائط والمعدات وارتفاع الموانع حصل الوجود فالامور المعلومۃ المرتبۃ لتحصیل المجھول ای النظر والفکر لانھا معرفۃ بترتیب الامور المعلومۃ لتحصیل المجھول انما تفید بحسب حصولھا الذھنی ای بحسب حصول ھذہ الامور المعلومۃ فی الذھن بالترتیب وجودہ ای وجود المجھول الذی یطلب تحصیلہ فبعد الحصول یصیر معلوما ونحو حصولہ ای حصول المجھول فی الذھن المراد من ھذا الوجود الذھنی الوجود الجزئی المخصوص فی الذھن الذی ھو قائم بالذھن ومکتنف بالعوارض الذھنیۃ الذی ھو فی درجۃ العلم لا الوجود المصدری الانتزاعی بافاضۃ الجاعل نفسہ ای نفس المجھول الذی ھو فی مرتبۃ من حیث ھی ھی التی ھی فی درجۃ المعلوم فالمترتب علی النظر وما یحصل بواسطتہ ای بواسطۃ النظر ھو الشئی من حیث الحصول الذھنی وھو العلم فالنظریۃ

تکون صفۃ للعلم لانہ مترتب علی النظر قولہ لا یقال انما ذلک ھو الوجود الظلی الخ حاصل اعتراض یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ امور معلومہ مرتبہ لتحصیل المجہول وجود ذہنی کا افادہ کرتے ہیں یعنی نظر وفکر پر وجود ذہنی مترتب ہوتا ہے۔ لیکن وجود ذہنی کے تو دو قسم ہیں ایک وجود اصلی جس پر ترتب آثار ہوتا ہے یعنی اثر انکشاف فرحت وسرور حزن غم یہ وجود ذہنی علم ہے اور دوسرا وجود ظلی جس پر ترتب آثار نہیں ہوتا اور یہ وجود ذہنی معلوم کہلاتا ہے۔ نظر وفکر پر یہی وجود بالمعنی الثانی جو کہ معلوم ہے مترتب ہوتا ہے۔ لہذا نظریۃ صفت معلوم ہوگی، نہ علم کی لانہ مدفوع سے اعتراض مذکور کو دفع کر دیا حاصل دفع یہ ہے کہ وجود ظلی یعنی درجۂ معلوم تابع اور فرع ہے وجود اصلی کا یعنی درجۂ علم کیونکہ یہ وجود ظلی ایک وجود لحاظی ہے جو بعد التحلیل متحقق ہوتا ہے۔ یعنی وہ وجود ذہنی جو درجۂ تشخصی ہو کر قائم بالذہن ہوتا ہے عقل اسی کی تحلیل کرتا ہے الی ماہیتہ وتشخص یہی نفس ماہیتہ جو منتزع من التشخص العقلی ہے وجود ظلی کہلاتا ہے یہ تو متاخر عن درجۃ العلم ہے جو کہ قائم بالذہن ہے اور اسی پر متفرع ہے لہذا یہ نظر وفکر کا معلول بالذات نہیں ہو سکتا بلکہ وجود اصلی جو درجۂ علم ہے وہی معلول بالذات اور نظر وفکر پر مترتب بالذات ہوگا۔ لہذا نظریۃ صفت علم کی ہوگی نہ معلوم کی قال فی الحاشیۃ لانہ مدفوع الا توضیحہ ان الشئی یہ اس امر کی توضیح ہے کہ وجود ظلی معلول بالذات ہونیکی صلاحیت نہیں رکھتا حاصل توضیح یہ ہے کہ وجود ظلی کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ شئی جب حاصل فی الذہن اور قائم بالذہن ہوتی ہے تو عوارض ذہنیہ کے ساتھ مکتنف اور متصف ہو کر تشخص عقلی اور موجود للعقل ہو جاتی ہے اور اس کے اوپر ترتب آثار ہوتا ہے یہ وہی مرتبۂ علم ہے اور اس کے علاوہ ذہن میں کوئی اور امر حقیقۃً موجود نہیں ہے البتہ شئی من حیث ہو ہو یعنی مالہ الصورۃ کہ جس کی صورۃ ذہن میں مرتسم ہوتی ہے۔ اس کو صرف ارتباط مع العقل حاصل ہے کہ اس کی صورۃ موجود فی الذہن ہے، جیسے مرئی کو آئینہ کے ساتھ ارتباط حاصل ہوتا ہے۔ کہ اس کی صورۃ مرتسم فی المرآۃ ہے اب اس شئی مالہ الصورۃ کو موجود فی العقل کہا جاتا ہے بایں معنی کہ ارتباط مخصوص کے ساتھ مرتبط مع العقل ہے اسی ارتباط کو وجود ظلی کہا جاتا ہے چونکہ یہ وجود ظلی وارتباطی موجود حقیقی نہیں صرف ایک مجاز ہے تو یہ اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ نظر وفکر کا معلول بالذات ہو کر مترتب علی النظر ہو۔ دوسرا یہ کہ تشخص عقلی جو موجود فی الذہن اور مکتنف بالعوارض الذہنیہ تھا اسی کو عوارض ذہنیہ سے خالی کر کے اور اکتناف ذہنی سے قطع نظر کر کے ملحوظ کیا جائے تو اب یہ شئی من حیث ہو ہو ای مقطوع النظر عن العوارض ہو کر لحاظ عقلی میں موجود ہوگی اور یہ لحاظ عقلی ظرف للخلط والتعریہ ہوتا ہے باعتبارین یعنی یہ لحاظ عقلی امرین مخلوطین کے درمیان تعریہ یعنی خالی عن الاختلاط کر کے الگ الگ لحاظ کر سکتا ہے۔ اسی طرح امرین معرّین کو مخلوطین بالاختلاط

کر کے ملحوظ کر سکتا ہے اب یہ درجہ جو عوارض ذہنیہ سے قطع نظر کر کے ملحوظ کیا گیا یہ وجود ظلی ہونے کا احق ہے کیونکہ یہ نحو اول یعنی شخص عقلی جو کہ مبداء آثار تھا متفرع ہے اور اسی سے منتزع ہے اور یہ تابع للاول ہے۔ اور اس پر ترتب آثار نہیں لہذا یہ بھی معلول بالذات ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور مترتب علی النظر والفکر نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ تحلیلی لحاظ تحقق علم اور تحقق معلوم یعنی مالہ الصورۃ کے بعد ہے یہ نظر و فکر پر اولاً و بالذات مترتب نہیں ہو سکتا و یمکن ان یقال یہاں وجود ظلی کا ایک اور معنی پیش کیا جا رہا ہے غیر ماذکر من المعنیین جو کہ نظر و فکر کے لئے معلول ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ عقل اشیاء کو عوارض خارجیہ سے مجرد کر لیتا ہے اور اشیاء کی ماہیۃ مرسلہ مطلقہ خالیہ عن العوارض الخارجیہ ہو کر بنفس خود ذہن میں حاصل اور موجود ہوتی ہے اور اس کا وجود فی الذہن ایسے ہوتا ہے جیسے وجود مظروف فی الظرف لا تیرتب علیہ الآثار۔ ان آثار سے مراد وہ آثار ہیں جو ان اشیاء کے مصادیق کے ساتھ مختصہ ہیں مثلاً انسان کا تصور کرتے وقت عقل اس کو تمام عوارض خارجیہ سے مجرد کر لیگا انسان کی ماہیۃ مرسلہ مجردہ عن العوارض الخارجیہ موجود فی الذہن ہو گی۔ اور مصداق انسان کے جو عوارض مختصہ تھے مثلاً کتابۃ و ضحک وہ اس پر مترتب نہیں ہیں باقی رہے کلیۃ و جزئیۃ کے آثار جو اس پر مترتب ہوتے ہیں وہ آثار مختصہ نہیں بلکہ وہ تمام ماہیات کے مشترکہ آثار ہیں پھر اس حصول فی الذہن کے بعد یہ قائم بالذہن اور مکتنف بالعوارض الذہنیہ ہو کر شخصیۃ عقلیہ اختیار کر لیتا ہے جس پر انکشاف مترتب ہوتا ہے یہ موجود بوجود اصلی ہے اور پہلا درجہ ماہیۃ مرسلہ والا موجود بوجود ظلی ہے تو اشیا کے لئے ذہن میں حقیقۃً دو وجود ہوئے ایک فی نفسہ یہی وجود وجود معلوم ہے اور وجود ظلی کہلاتا ہے اور دوسرا وجود لغیرہ یعنی قائم بالذہن یہ درجہ علم ہے اگر قائل کی مراد وجود ظلی سے یہی وجود فی نفسہ مراد ہو تو یہ معلولیۃ کی صلاحیت رکھتا ہے اور نظر و فکر پر مرتب ہو سکتا ہے تو کلام قائل تمام ہو جائے گی اور جو دفع کی گئی تھی وہ خود مندفع ہو جاتے گی لیکن اس پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ یہ وجود ظلی اگرچہ مقدم علی العلم ہے جو کہ موجود بوجود اصلی ہے لیکن یہ وجود ظلی معلومیۃ اور انکشاف میں متوخر عن العلم ہے کیونکہ ذہن کے ہاں وجود شئی اسوقت منکشف ہوتا ہے جب قائم بالذہن ہو کر نعت و وصف بن جائے اور یہ وجود ظلی جو درجہ معلوم ہے منکشف بالعرض ہے یعنی بواسطۃ الوجود الاصلی تو مقصود من النظر اولاً و بالذات وہی ہو گا جس کا انکشاف بالذات ہے اور یہ درجہ علم ہے لہذا نظر پر مترتب بھی یہی ہو گا۔ اور نظریۃ اس کی صفۃ بالذات ہو گی۔ قلت ھذا فی النظر الجلی واما النظر الدقیق الخ یعنی بداہۃ و نظریۃ کا صفۃ علم ہونا یہ صرف نظر جلی کا فیصلہ ہے کیونکہ اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے دو دلیلیں پیش کی گئی ہیں اور دونو کی بنیاد اس پر ہے کہ نظریۃ ترتب علی النظر کا نام ہے لہذا نظری وہ ہو گا جو

مترتب علی النظر ہو اور مترتب علی النظر علم ہے نہ معلوم لہذا نظریۃ صفۃ علم ہو گی نہ معلوم کی یہ بنا علی الفاسد ہے کیونکہ نظریۃ و بداہۃ ترتب علی النظر اور عدم ترتب علی النظر کا نام نہیں ہے بلکہ بداہۃ نام ہے اجلائیۃ کا جو مغنیۃ عن النظر ہو یعنی شئی فی نفسہ ایسی جلی اور واضح ہو کہ محتاج الی النظر والفکر نہ ہو اور نظریۃ نام ہے اختفاء کا جو محوج الی النظر ہو یعنی وہ حقیقۃ ایسی خفی اور پوشیدہ ہو جو اپنی معرفت میں محتاج الی النظر والفکر ہو ای المجہولیۃ یہ تفسیر ہے اختفاء کی جس کی مراد یہ ہے کہ وہ شئی ایسی مجہول ہو کہ بغیر ترتیب مبادی کے حاصل نہ ہو اس سے مراد عدم المعلومیۃ مطلقاً نہیں ہے کہ بصورۃ مجہولیۃ تو نظری رہے جب وہ معلوم ہو جائے تو پھر اس سے وصف نظریۃ زائل ہو جائے بلکہ مراد ایسی مجہولیۃ ہے جو ترتیب مبادی کے بغیر زائل نہ ہو اور محوج الی النظر ہو خلاصہ یہ کہ بداہۃ اجلائیۃ کا نام ہے اور نظریۃ اختفاء کا اور اجلائیۃ و اختفاء یہ دونوں ایسی حالتیں ہیں جو نفس شئی کو فی حد ذاتہ عارض ہوتی ہیں قبل ازیں کہ وہ ذہن کے ساتھ قائم ہو اور مکتنف بالعوارض الذہنیہ ہو کر نعت ہو جائے جب نظریۃ مجہولیۃ اور اختفاء کا نام ہوا جو نفس شئی کی حالت ہے تو ترتب علی النظر کے ساتھ نظریۃ کی تفسیر کرنا غلط ہو جائے گا کیونکہ وصف مجہولیۃ و اختفاء ترتب علی النظر سے متقدم بمرتبتین ہے کیونکہ وصف مجہولیۃ سبب ہے احتیاج الی النظر کا اور احتیاج الی النظر سبب ہے ترتب علی النظر کا ایک امر بسبب اپنی مجہولیۃ کے محتاج الی النظر ہوتا ہے اور جو محتاج الی النظر ہوتا وہی مترتب علی النظر ہوتا ہے لہذا نظریۃ کی تعریف ایسی چیز کے ساتھ کرنا جو اس سے بمرتبتین متاخر ہے کیسے صحیح ہو سکتی ہے اذ امدار النظریۃ چونکہ نظریۃ نام تھا ایسی مجہولیۃ کا جو ترتیب مبادی کے بغیر معلوم نہ ہو سکے اور یہ مبادی واسطہ فی الحصول الذہنی بنیں گے تو نظریۃ کی مدار واسطہ فی العلم کے تحقق پر ہوئی اور یہ واسطہ فی العلم تصورات میں معرف یعنی تعریفات اور تصدیقات میں حجت ہے اور مدار بداہۃ عدم الواسطہ پر ہو گی چونکہ تعریف کی مدار ترکیب ماہیۃ پر ہے لہذا مدار نظریۃ تصورات میں ترکیب ماہیۃ پر ہو گی۔ اور بداہۃ کی مدار عدم واسطہ پر تھی لہذا اس کی مدار ترکیب پر نہیں بلکہ بساطۃ پر ہو گی۔ اور بساطۃ و ترکیب نفس شئی کے لئے ثابت ہوتی ہیں قبل ازیں کہ وہ متصف بالذہن ہو اور اسی طرح احتیاج الی الحجۃ و عدم الاحتیاج یہ بھی نفس شئی فی حد ذاتہ کے اوصاف ہیں قبل ازیں کہ ان کے ساتھ علم متعلق ہو باقی رہا واسطہ تنبیہ کا یہ درحقیقت واسطہ فی العلم نہیں ہوتا بلکہ واسطہ فی مجرد الالتفات ہوتا ہے لہذا یہ منافی بداہۃ نہیں اب جس شئی کے مبادی ہیں جن پر اس شئی کا حصول مترتب اور موقوف ہے جیسے حقائق مرکبہ وہ نظری قرار پائیں گی جب یہ نظریۃ صفۃ نفس شئی کی ہوئی نہ یہ درجہ معلوم ہے لہذا صفۃ معلوم ہو گی **قوله وحصول القوة القدسية الخ** جب نظر دقیق سے یہ ثابت ہوا کہ نظریۃ نفس شئی کی صفۃ ہے جو کہ بدرجہ معلوم ہے اور علم کی صفۃ نہیں ہے

تواب اعتراض سابق عود کر آئے گا کہ جب نظریۃ نفس شئی یعنی معلوم کی صفۃ ہوئی تو پھر اس معلوم کا
بدون النظر حاصل ہونا ممکن نہ ہو کیونکہ نظری کا حصول متوقف علی النظر ہوتا ہے اور توقف کا معنی لولاہ
لامتنع ہے تو پھر صاحب قوۃ قدسیہ کو بلا نظر کیوں حاصل ہوتا ہے فما معنی التوقف تو اس کا جواب
دیتے ہوئے کہا حصول القوۃ الخ یعنی نفس شئی کی مجہولیۃ اور نظریۃ فی نفسہ کے لئے حصول قوۃ
قدسیہ قادح نہیں ہے کیونکہ نظری وہ ہوتا ہے جس کا مطلق الحصول موقوف علی النظر ہو کہ بدون النظر
نہ ہو سکے اور مطلق الحصول وہی مطلق الشئی کا درجہ ہے جو فرد ما کے تحقق سے متحقق ہو جاتا ہے حاصل یہ ہوا
کہ کوئی ایک فرد حصول موقوف علی النظر ہو تو وہ نظری قرار پائیگا اب اگر واجد قوۃ قدسیہ بلا نظر حاصل کر لیتا ہے
تو یہ منافی نظریۃ نہیں ہے کیونکہ فاقد قوۃ کا حصول جب موقوف علی النظر ہے تو فرد ما من الحصول موقوف
علی النظر ہو گیا لہذا یہ نظری ہوگا۔ بدیہی نہیں ہوگا۔ فارتفع الاشکال اور اس جواب کی پوری توضیح تفصیلاً
اس قول کے آخر میں آجاتی ہے فانتظر قولہ والمقصود من النظر یہ اس دلیل کا رد ہے جو نظریۃ کو
صفۃ علم قرار دینے پر پیش کی گئی تھی کہ مقصود من النظر علم المعلومات ہے نہ نفس معلومات حاصل رد یہ ہے کہ
مقصود من النظر اولاً و بالذات معلومیۃ حقائق ہے اور معلومیۃ عقود نفس الامریہ ہے۔ اور حقائق علوم کی تفصیل
مطلوب نہیں ہوتی یعنی امور تصوریہ میں حقائق اور ماہیات کو ذہن میں لانا مطلوب اور مقصود ہوتا ہے جو کہ
بدرجہ معلوم ہیں اور اسی طرح تصدیقات میں نفس عقود کا ذہن میں حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے جو کہ
تصدیقات میں بدرجہ معلوم ہیں ان کے ساتھ متعلقہ علوم کی حقیقۃ کا حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا نہ اجمالاً
نہ تفصیلاً یعنی نفس علم بصورتِ اجمال جیسے علم بکنہ الشئی اور بصورتِ تفصیل جیسے حد تام میں اس حقیقۃ علمیہ
کی تحصیل مقصود من النظر نہیں ہوتی (بل) بالتبع یعنی حقائق علوم مقصود بالتبع و بالعرض ہوتی ہیں ،
کیونکہ معلوم جو کہ مقصود من النظر ہے اس کے انکشاف کے لئے علم ایک آلہ اور ذریعہ ہے
آلات اور ذرائع مقصود بالذات نہیں ہوتے بلکہ مقصود بالعرض ہوتے ہیں ، اگر حقیقۃ علم کے حاصل ہونے
کے بغیر معلوم منکشف عند العقل ہو جاتے تو اسے کافی سمجھا جاتا ہے حقیقۃ علم کے حاصل کرنے کی کوشش نہیں
کی جاتی کما یشہد بہ الوجدان تو جب مقصود من النظر نفس حقائق اور نفس عقود ہوتے تو نظر پر یہی
مترتب ہوں گے۔ اور نظریۃ ان ہی کی صفۃ بنے گی جو کہ معلوم ہیں نہ علم کی آپ نے جو دلیل پیش کی تھی وہ ہماری
مؤید ہے قال فی الحاشیۃ فالمقصود من النظر الخ بالجملۃ المقصود الخ سے یہ واضح کر دیا
کہ معلومیۃ حقائق سے مراد تحصیل اشیاء ہے خواہ بالکنہ ہوں یا بالوجہ تاکہ یہ شبہ نہ ہو کہ حقیقۃ کا اطلاق
تو کنہ اور ذاتیات پر ہوتا ہے اور تصورات میں صرف ذاتیات مطلوب نہیں بلکہ وجوہات بھی ہوتے

ہیں اس لئے یہ تعمیم کر دی تاکہ ازالہ شبہ ہو جائے فحصولها فی الذهن یعنی چونکہ نفس اشیا کا حصول فی الذہن ہوتا ہے لہذا یہی مقصود من النظر ہوں گے اور عوارض شخصیہ ذہنیہ جو اشیاء کو ذہن میں پہنچنے کے بعد عارض ہوتے ہیں مقصود من النظر نہیں ہیں کیونکہ ہمارا مقصود تحصیل نفس الحقائق ہے اور حقیقت علم کا حاصل کرنا مقصود نہیں خواہ یہ حقیقۃ علم اجمالیہ ہو جیسے اجمال محدود یا ہو یہ شخصیہ یا تفصیلیہ یہ مقصود من النظر نہیں ہوتے یہ تو ہوا امور تصوریہ کے متعلق و کذا المقصود حصول الاذعان یعنی تصدیقات میں ہمارا مقصود حصول اذعان اور اس کا تعلق نفس نسبۃ من حیث ہی سے ہوتا ہے جو کہ بدرجہ معلوم ہے اور نسبۃ بایں حیثیت کہ قائمہ بالذہن اور مکتنف بالعوارض الذہنیہ جو کہ بدرجہ علم ہے ہمارا مقصود نہیں ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ درجہ من حیث ہی موجود بوجود ظلی ہے لہذا معلولیۃ کی صلاحیت نہیں رکھتا اور نظر پر اوّلاً وبالذات مترتب نہیں ہوگا۔ تو اس کا جواب دیا کہ ثم الحصول الاصلی یعنی درجہ اصلی جس پر ترتب آثار ہوتا ہے اگرچہ منتسب الی الصورۃ العلمیۃ ہے لیکن نفس ماہیۃ من حیث ہی کی طرف بھی منسوب ہے کیونکہ وجود شخص بعینہ وجود طبیعہ قرار پاتا ہے لہذا جو صورۃ علمیہ شخصیہ کا وجود ہے ہی بعینہ صورۃ کلیہ من حیث ہی کا وجود ہے۔ لہذا یہ بھی اصلی قرار پائے گا۔ اور صالح للمعلولیۃ ہوکر مترتب علی النظر ہو گا اور ثانیاً یہ جواب دیا۔ مع ان الوجود الظلی یعنی وہ وجود ظلی جو حاشیہ سابقہ مطولہ میں آخیراً ہم نے پیش کیا ہے وہ وجود اصلی ہے جو فی نفسہ کا درجہ رکھتا ہے۔ اور اس پر ترتب آثار ہو سکتے ہیں لہذا یہ معلول بالذات ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور مترتب علی النظر اوّلاً وبالذات ہو گا نظریۃ اور بداہۃ اوّلاً وبالذات صفۃ معلوم قرار پائیگی نہ صفۃ علم

قولہ واما التصرف فی معنی التوقف الخ مصنف نے جو جواب ثانی پیش کیا تھا یہ اس کا رد ہے کہ توقف کا اصلی معنی تو لولاہ لامتنع ہے جو کہ الاحتیاج کے نام سے موسوم ہے اب اس میں تصرف کرکے اس کو علاقہ مصححہ لتوسیط الفا کی طرف لیجانا جسے الترتب کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اس کی مدار تعدد علل علی معلول واحد علی وجہ التبادل کے جواز پر ہے یعنی جو لوگ تعدد علل مستقلہ علی معلول واحد علی سبیل التبادل کو جائز قرار دیتے ہیں وہی حضرات توقف کے معنی میں تبدیلی کرتے ہیں کیونکہ علۃ مستقلہ کا مفہوم بھی یہی ما یتوقف علیہ المعلول ہے اور جب انہوں نے دیکھا کہ معلول واحد شخصی کے لئے ابتداً علل متعددہ ہو سکتی ہیں جیسے سقف مخصوص کے لئے متعدد ستون یا گارڈر وغیرہ بطور علل کے کام کر سکتے ہیں لیکن ایک کو ہم ترک کر دیتے ہیں۔ اور دوسرے سے کام لے لیتے ہیں تو مقصد حاصل ہو جاتا ہے اگر توقف کا معنی لولاہ لامتنع ہو تو پھر کوئی بھی علۃ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورتِ مذکورہ میں کوئی عمود اور گارڈر یہ حیثیت نہیں رکھتا کہ اس کے بغیر کام نہ چل سکے لہذا ضروری ہے کہ توقف کے معنی میں تصرف کرکے اس کو

بمعنی وجد فوجد کے کیا جاتے تاکہ یہ تعدد علل صحیح قرار پائے . قاضی مبارک نے وھو محال کہہ کر اس مبنیٰ کو باطل کر دیا یعنی تعدد علل علی وجہ التبادل بالکل جائز نہیں بلکہ محال ہے لہذا جو جواب اس پر مبنی ہے وہ بھی باطل ہے لہذا تصرف فی معنی التوقف کا جواب صحیح نہیں. فان الممکن ان کان الخ سے تعدد علل علی وجہ التبادل کے محال ہونے کی دلیل پیش کردی حاصل یہ ہے کہ اگر ایک معلول ممکن کے لئے ابتداءً علل مستقلہ متعدد ہوں مثلاً دو ہوں ان کان فی وجودہ ای ای وجود الممکن وعدمہ ای عدم الممکن مدخل لخصوصیۃ کل منھما ای کل واحد من العلتین یعنی ان علتین متعددتین میں سے ہر ایک کی خصوصیۃ کو وجود معلول اور عدم معلول میں مداخلۃ ہو کہ ہر ایک علۃ کا وجود معلول کے وجود کا موجب ہو اور اسی طرح ہر ایک کا عدم معلول کے عدم کا موجب ہو جیسے کہ علۃ مستقلہ کی تعریف ہی یہی ہے کہ یوجب وجودھا وجود المعلول وعدمھا عدم المعلول تواب فلو فرض وجود احدھما الخ ایک علۃ کا وجود اور دوسری کا عدم ہو تو اس صورت میں معلول موجود ہوگا . یا معدوم جب کہ علۃ وجود اور علۃ عدم دونو مفروض ہیں . اب یہاں احتمالات اربعہ ہیں ایک[1] یہ کہ معلول موجود ہو . دوسرا[2] یہ کہ معدوم ہو تیسرا[3] یہ کہ بایک وقت موجود بھی ہو معدوم بھی ہو . چوتھا[4] یہ کہ نہ موجود ہو نہ معدوم احتمال ثالث میں اجتماع نقیضین آتا ہے اور رابع میں ارتفاع نقیضین یہ دونو باطل ہیں احتمال اول اور ثانی میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے . کیونکہ جیسے علۃ وجود مفروض ہے اب ایک کا مقتضا پورا ہو اور دوسری کا نہ ہو ترجیح بلا مرجح ہے جو کہ باطل ہے اور احتمال اول میں ترجیح بلا مرجح کے علاوہ ترجیح مرجوح بھی لازم آتی ہے . کیونکہ وجود شئی تو محتاج الی التاثیر ہوتا ہے . لیکن عدم تو محتاج الی التاثیر نہیں ہوتا اس لئے تو عدم کو اصلی کہا جاتا ہے لہذا عدم راجح علی الوجود ہوگا . اب وجود کو عدم پر ترجیح دینا ترجیح مرجوح کا التزام کرنا ہے جو کہ باطل ہے جب تمام شقوق باطل ہیں تو تعدد علل علی وجہ التبادل باطل ہوگا . ان قیل نحن نختار عدم المعلول فقط فلا یلزم ترجیح احد المتساویین علی الاٰخر بلا مرجح بل یلزم ھٰھنا ترجیح الراجح لان العدم راجح علی الوجود کما قلتم وذلک لیس بباطل فیجاب بان الترجیح بلا مرجح وان لم یلزم فی جانب المعلول لکنہ یلزم فی جانب العلتین لانھما متساویان فی امتناع تخلف معلول کل واحد منھما عند تحققھما ھذا باطل[5] علاوہ ازیں جو لوگ تعدد علل کے قائل ہیں وہ صورۃ مذکورہ میں انعدام معلول کے قائل نہیں بلکہ صرف ایک علۃ کے موجود ہونے سے معلول کو موجود قرار دیتے ہیں نہ کہ معدوم اس لئے شق عدم کو اختیار کرنا ان کے مقصود کے بھی خلاف ہے قولہ فالحق ان خصوصیات الخ یہ تعدد علل جو بادی النظر

ہیں متحقق خیال کیا جاتا ہے حقیقۃً متحقق نہیں ہے کیونکہ ان علل کی خصوصیات کو معلول کے وجود و عدم میں کوئی مداخلت نہیں ہے بلکہ یہ خصوصیات لغو ہیں علۃ نہیں ہیں بلکہ علۃ حقیقیہ وہ قدر مشترک بین العلتین ہے مثلاً ان دو شہتیروں کے درمیان الماہیۃ الخشبیہ اور گارڈروں کے درمیان الماہیۃ الحدیدیہ ایک امر مشترک ہے حقیقتاً علّۃ یہی ہے اور یہ امر واحد ہے امور متعدد نہیں ہیں قولہٗ وبہذا یبطل التوارد بجمیع اقسامہ الخ یعنی توارد و علل بجمیع اقسامہ اسی دلیل کے ساتھ باطل ہو جاتا ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ توارد العلتین المستقلین علی معلول واحدٍ شخصیٍ علی ثلثۃ اقسام یعنی معلول شخصی کے اوپر علتین مستقلین کا توارد تین قسم ہے اوّل توارد علی سبیل الاجتماع یعنی معلول واحد بالشخص ہر ایک ایک علۃ مستقلۃ منفردہ سے بیک وقت فی آنٍ واحدٍ صادر ہو یہ بالاتفاق باطل ہے کیونکہ اس صورت میں معلول ہر ایک علۃ سے مستغنی قرار پاتا ہے۔ کیونکہ وجود معلول موقوف علی وجوب المعلول ہے یعنی علۃ کے ساتھ تحقق معلول درجہ وجوب تک پہنچ کر وجود پذیر ہوتا ہے جب معلول ایک علۃ سے وجوب تک پہنچا تو دوسری علۃ سے مستغنی ہو جائیگا اور جب اس نے دوسری علۃ سے وجوب حاصل کیا تو اوّل سے مستغنی ہوا اور استغناء معلول عن العلۃ باطل ہے لہذا یہ توارد باطل ہے علاوہ ازیں ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ ان علتین مجتمعین میں سے کوئی علۃ واحد اور منفرد ہو کر وجود معلول کے لئے کافی ہے یا نہیں اگر ہے تو پھر دوسری کی ضرورت نہیں اگر منفرداً کوئی بھی وجود معلول کے لئے کافی نہیں ہے تو ان میں سے کوئی بھی علۃ نہیں ہو سکتی اور اگر مجتمع ہو کر معلول کو موجود کرتی ہیں تو پھر بعد الاجتماع علۃ واحدہ قرار پائے گی اگرچہ اجزائے علۃ متعدد ہیں، لیکن تعدد اجزا کے ساتھ علل تو متعدد نہیں ہوتی بلکہ یہ علۃ واحدہ مرکبہ ہو گی۔ دوسرا توارد علی سبیل التعاقب یعنی معلول واحد ایک علۃ مستقلۃ سے موجود ہو جائے پھر یہ علۃ منعدم ہو جائے اور دوسری علۃ مستقلہ وجود معلول میں مؤثر ہو جائے یہ بھی بالاتفاق باطل ہے کیونکہ اگر علۃ اولیٰ کے انعدام کے ساتھ معلول بھی منعدم ہو جائے پھر علۃ ثانیہ سے وجود معلول حاصل ہو جائے تو یہ اعادۂ معدوم ہے جو ان کے نزدیک باطل ہے اگر علۃ اولیٰ کے انعدام سے معلول منعدم نہ ہو تو پھر علۃ ثانیہ کی تاثیر اگر اصل وجود میں ہو جو کہ پہلے سے حاصل ہے تو تحصیل حاصل لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے اگر علۃ ثانیہ کی تاثیر اصل وجود میں نہیں بلکہ استمرار وجود اور بقاء وجود میں ہے تو یہ صفۃ وجود ہے نہ خود وجود تو اول کی تاثیر وجود میں ہوئی جو درجہ موصوف میں ہے اور علۃ ثانیہ کی تاثیر بقاء وجود میں ہوئی جو درجہ صفۃ میں ہے لہذا ان کا توارد علی معلولٍ واحدٍ نہ ہوا اور یہ خلاف مفروض ہے ھذا باطل" تیسرا توارد علی سبیل التبادل وہ یہ کہ معلول واحد بالشخص کے لئے علتین مستقلتین ہوں پھر المیس سے جس ایک کے ساتھ ابتداً موجود ہو جائے تو علۃ ثانیہ کی تاثیر ممتنع ہو جائے۔ وھو ان یکون للمعلولِ

1 واحد بالشخص علتان مستقلتان بحيث لو وجدت ايتهما ابتداءً وجد المعلول وتمتنع تاثير الاخرى فيه بعد ذلك وهذا جائز عند الجمهور وعند المحققين باطل بما ذكره الشارح قوله في الحاشية يلزم الترجيح بلا مرجح الخ یہ مافی الشرح کی توضیح ہے حاصل یہ کہ ممکن جیسے اپنے وجود میں محتاج الی وجود العلۃ ہے اسی طرح اپنے عدم میں محتاج الی عدم العلۃ ہے اب تعدد علل علی وجہ التبادل کی صورت میں جب ایک علۃ موجود ہے اور دوسری معدوم تو ممکن کے وجود اور عدم دونو کی علتین موجود ہیں اب اگر اس صورت میں معلول موجود ہو اور معدوم نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ علۃ ہر دو طرف کی علی السویۃ موجود ہے اور مقتضا صرف علۃ وجود کا تحقق ہے اگر مقتضا دونو کا متحقق ہو تو پھر اجتماع نقیضین لازم آتا ہے چونکہ عدم محتاج الی التاثیر نہیں ہوتا اس لئے معلول کے موجود ہونے کی صورت میں ترجیح مرجوح لازم آئے گی ھذا ما قال الاوستاذ فی حاشیۃ شرح المواقف وفیہ نظر لان العدم یکفیہ عدم التاثیر فی الوجود یعنی جو تاثیر فی الوجود ہو رہی تھی اسی تاثیر کا انعدام علۃ بنتا ہے ۔ برائے عدم فعلۃ العدم عدم علۃ الوجود یعنی جو چیز علۃ برائے وجود تھی اسی کا عدم علۃ ہوگا برائے عدم الوجود کما اشیر الیہ فی الحدیث الماثور ما شاء اللہ کان وما لم یشأ لم یکن اشارۃ الی ان العدم لا یحتاج الی التاثیر فلا یحتاج الی تعلق المشیۃ بہ بل یکفیہ عدم تعلق المشیہ بالوجود ولما فرض الخ چونکہ تعدد علل کی صورت میں مفروضہ یہ ہے کہ ان علتین خاصتین میں سے کسی ایک لاعلی التعیین کا تحقق علۃ برائے وجود ہے تو اب علۃ برائے عدم یہ ہوگا کہ ان دونو میں سے کسی ایک کا بھی تحقق نہ ہو یعنی دونو معًا منتفی ہو جائیں کیونکہ اگر ایک معدوم ہو اور دوسری موجود رہے تو تحقق احدی العلتین تو باقی رہا جو کہ علۃ برائے وجود تھا ۔ لہذا معلول کیونکر منعدم ہو ولو سلم اگر تسلیم کر لیا جائے کہ صورت مذکورہ میں عدم معلول کی علۃ انتفائہما معًا نہیں بلکہ عدم معلول کی علۃ انتفاء احدی العلتین لاعلی التعیین ہے یہ کہ ان دونو میں سے جو بھی منعدم ہو انعدام معلول کے لئے کافی ہے ۔ والمراد بانتفاء احدی العلتین لا بعینہا عدم ایہما کان لا عدم المفہوم المبہم حتی لا یتحقق عدمہ الا بانتفائہما معًا فیرجع الی الشق الاول تو اب چونکہ معلول ایک علۃ کے ساتھ موجود ہو چکا ہے لہذا متعین ہو جائے گا کہ علۃ العدم عدم ہذہ العلۃ ہے کیونکہ وجود میں یہی علۃ کام کر رہی ہے تو اسی کا انعدام علۃ برائے عدم ہوگا ۔ بناءً علی ان علۃ العدم عدم علۃ الوجود تو جب تک یہ علۃ منعدم نہ ہو معلول موجود رہے گا ۔ کیونکہ علۃ وجود تحقق احدی العلتین تھا جو کہ اس صورت مذکورہ میں متحقق ہے ۔

لیکن یہ واضح رہے کہ نظر ثانی جو بعد التسلیم وارد کی گئی ہے یہ صرف تعدد علی وجہ التبادل والے کہہ سکتے ہیں تعدد علی وجہ التعاقب میں مفید نہیں ہے کیونکہ تعاقب کی صورت میں جو علۃ وجود میں تاثیر کر رہی تھی اس کا انعدام کر کے دوسری لائی پڑتی ہے۔ تو یہاں عدم علۃ الوجود ہو چکا ہے۔ اسی طرح علی وجہ الاجتماع کی صورت میں بھی جب ایک کا انعدام ہو جائے تو علۃ وجود تو ختم ہو گئی کیونکہ وہ تو اجتماعی تھی ایک کے انعدام سے صورت اجتماع ختم ہو گئی ہے۔ قولہ فی الشرح وانت تعلم ان اتمام الدلیل الخ یعنی وہ دلیل جو توارد علتین علی وجہ التبادل کے بطلان پر پیش کی گئی ہے اس کا اتمام موقوف ہے۔ علی اخذ التوقف بمعنی لولاہ لامتنع یعنی علۃ کی تعریف ما یتوقف علیہ المعلول کے ساتھ جو کیجاتی ہے اس توقف سے مراد لولاہ لامتنع ہو پھر دلیل مذکور تام ہے کیونکہ اس وقت انعدام علۃ کو عدم معلول میں مداخلت ضرور ہوگی لہذا جب ایک منعدم ہے اور معلول منعدم نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے الیٰ آخر ما قال فی الدلیل اگر اس توقف سے مراد وہی معنی متصرف الیہ لیا جاوے یعنی علاقہ مصححہ لدخول الفاء جسے وجد فوجد سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تو فلا یتم ھذا الیل کیونکہ وجد فوجد کا مفہوم یہ ہے کہ وجود علۃ کو وجود معلول میں مداخلت ہے۔ اور عدم علۃ کو عدم معلول میں دخیل ہونا کوئی ضروری امر نہیں لہذا صورۃ مذکورہ میں اگر ایک کے انعدام کے ساتھ منعدم نہ ہو تو کوئی فساد لازم نہیں آتا اس لئے آپ کی دلیل ناتمام ہے فتامل فیہ قال فی الحاشیۃ اشارۃ الی الجواب خلاصہ جواب یہ کہ ثابت بالبرہان ہے کہ علاقہ مصححہ لدخول الفا تعبیر عن الترتب ہے یعنی وجد المرتب علیہ فوجد المرتب چونکہ مترتب اثر وظل ہوتا ہے مترتب علیہ کا لہذا اس سے متخلف نہیں ہو سکتا اور یہی معنی ہے احتیاج کا جو مفہوم تھا لولاہ لامتنع کا تو جیسے محتاج اثر وظل ہوتا ہے محتاج الیہ کا ایسے ہی مترتب اثر وظل ہے مترتب علیہ کا فثبت ان الترتب و الاحتیاج امران متلازمان اور یہ دونوں مستلزم ہیں اس امر کو کہ حصول موقوف بدون الموقوف علیہ ممتنع ہے لہذا علاقہ مصححہ لدخول الفا بالحقیقۃ ہر ایک مخصوص علۃ کے ساتھ نہیں ہے بلکہ قدر مشترک بین العلتین کے ساتھ ہے۔ جیسے علاقہ احتیاج بمعنی لولاہ لامتنع اسی کے ساتھ تھا لہذا توقف کے معنی میں اگرچہ تصرف کر بھی لیا جائے تو پھر بھی ہماری دلیل تام ہے اور ممکن ہے کہ قائل کے ساتھ لزوم مصادرۃ کی طرف اشارہ ہو کیونکہ تصرف فی معنی التوقف تعدد علل کے جواز پر موقوف تھا تو جب ہم نے تعدد علل کو دلیل کے ساتھ باطل کر دیا تو آپ نے پھر تعدد علل کو جائز قرار دینے کے لئے تصرف فی معنی التوقف کا سہارا لیا تو جواز تعدد موقوف ہوا۔ علی التصرف فی معنی التوقف حالانکہ یہی تصرف موقوف اور مبنی تھا علی جواز التعدد ھل ھذا الا دور و مصادرۃ

قولہ فالصواب فی الجواب جب شارح نے بداہۃ ونظریۃ کا صفۃ للعلم ہونا باطل کر دیا۔
جس پر مصنف کا جواب اول مبنی تھا اور تصرف فی معنی التوقف کو بھی باطل کیا جس پر مصنف کا جواب
ثانی مبنی تھا۔ تو ثابت ہوا کہ بداہۃ ونظریۃ صفۃ معلوم ہے اور نظری کی تعریف ما یتوقف علی النظر میں
توقف بمعنی لولاہ لامتنع ہے تو اب اصل اعتراض مستحکم ہو جائے گا کہ بہت سے معلومات نظریۃ صاحب
قوۃ قدسیہ کو بلا نظر بل بالحدس حاصل ہوتے ہیں حالانکہ ان کا متوقف علی النظر ہونا اس کو مستلزم تھا
کہ بدون النظر ان کا حصول ناممکن ہوتا فما معنی التوقف فلجاب بقولہ فالصواب فی
الجواب یعنی جواب صحیح یہ ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ نظری کی تعریف ما یتوقف حصولہ علی النظر میں حصول
سے مطلق الحصول مراد ہے اور بدیہی کی تعریف مالا یتوقف حصولہ علی النظر میں الحصول المطلق مراد ہے مطلق الحصول سے
مطلق الشئ بترکیب اضافی کا درجہ مراد ہے جو مہملہ قدمائیہ کا موضوع بنتا ہے اور یہ درجہ متحقق بتحقق فرد ما اور
منتفی بانتفاء فرد ما ہوتا ہے اور اس کی طرف احکام عمومی واحکام خصوصی دونو راجع ہو سکتے ہیں بخلاف الحصول
المطلق کے یہ بترکیب توصیفی ہے یہ الشئ المطلق کا درجہ ہے جو قضیہ طبعیہ کا موضوع بنتا ہے یہ اگرچہ موجود تو بوجود
فرد ما ہو سکتا ہے لیکن منتفی بانتفاء فرد ما نہیں ہوتا بلکہ بانتفاء جمیع الافراد منتفی ہوتا ہے کیونکہ یہ درجہ من
حیث العموم ہوتا ہے ایک فرد کے انتفاء سے درجہ عموم منتفی نہیں ہو سکتا اب چونکہ نظری کی تعریف میں مطلق
الحصول مراد ہے لہذا اس کی تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ اس کے افراد حصول میں سے کوئی ایک فرد حصول موقوف
علی النظر ہو اس کا مآل موجبہ جزئیہ کی طرف ہوگا یعنی ما یتوقف بعضٌ من افراد حصولہ علی النظر اور بدیہی کی تعریف
مالا یتوقف حصولہ میں الحصول المطلق مراد ہے اور ماخوذ بھی سلباً وعدماً ہے جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اس کے افراد
حصول میں سے کوئی ایک فرد بھی موقوف علی النظر نہ ہو بلکہ اس کا ہر ایک ایک فرد حصول خواہ یہ حصول للعاقل
ہو اور لغیر العاقل خواہ للبالغ ہو یا للصبی أو للذکی او للغبی خواہ للبلید ہو یا للفطین کوئی ایک فرد حصول موقوف
علی النظر نہ ہو اس کا مآل سالبہ کلیہ کی طرف ہے۔ ای لا یتوقف فردٌ من افراد حصولہ
علی النظر اب اگر صاحب قوۃ قدسیہ معلومات کو بلا نظر حاصل کرلے تو اس کے ساتھ ان کی بداہۃ ثابت
نہیں ہو سکتی جب کہ فاقد قوۃ قدسیہ اسکو بلا نظر حاصل نہیں کر سکتا تو نظری ہی رہیگا بدیہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکا مطلق الحصول موقوف علی النظر ہے
جو کہ ایجاب جزئی کی طرف راجع تھا یعنی بعض افراد حصول ای بعض کان موقوف علی النظر ہو۔ فارتفع
الاشکال واختر ھذا الجواب من غیر تصرف فی معنی التوقف ومن غیر
قول بکون البداھۃ والنظریۃ صفۃ للعلم قولہ فی الحاشیۃ فالصواب
فی الجواب المشہور الخ یعنی مشہور یہ ہے کہ بناء نظریۃ حرکۃ فکریہ اختیاریہ پر ہے دراصل

مطلوب کو حاصل کرنے کے لئے دو حرکتیں ہوتی ہیں اوّل من المطلوب الی المبادی یعنی
مطلوب کے لئے معانی مخزونہ میں سے مبادی مناسبۃ کی تلاش کرنی پڑتی ہے اسے حرکۃ اولیٰ کہاجاتاہے
پھر جب مبادی مناسبۃ حاصل ہو جاتے ہیں تو ان مبادی کو ترتیب دے کر مطلوب تک پہنچنا ہوتا
ہے یہ حرکت من المبادی الی المطلوب ہوتی ہے اسے حرکۃ ثانیہ کہاجاتا ہے مشہور یہ ہے کہ
بناء نظریۃ دونوں حرکتیں ہیں یعنی نظری وہ ہوگا جس کے اندر دونوں حرکتین کلتیھما متحقق ہوں
او الحرکتا الاولی بعض حضرات کے نزدیک بناء نظریۃ صرف حرکۃ اولیٰ پر ہے اب حدس جو بدیہی کی
قسم ہے اور نظری کا مقابل قول اول کے لحاظ سے اس کی تعریف یہ کیجاتی ہے مجموع الانتقالین
الدفعیین یعنی حرکۃ تدریجیہ بالکل نہ ہو بلکہ ہر دو نو انتقال دفعی ہوں تو اس نظری اور حدس کے درمیان
تقابل نفی واثبات کا ہوگا یعنی جن حرکتین کا اثبات نظری میں تھا ان ہی کا انتفاء حدس میں معتبر رہا اور دوسرے
قول کے لحاظ سے حدس کی تعریف یہ ہوگی کہ صرف انتقال ثانی دفعی ہو اسوقت میں حدس کا تقابل نظری کے
ساتھ نفی واثبات کا نہیں ہوگا کیونکہ نظری کے اندر حرکۃ اولیٰ کا اثبات تھا حدس کے اندر اس کی نفی نہیں کیگئی
بلکہ حرکۃ ثانیہ کی نفی کی گئی ہے لہذا تقابل صعودی وہبوطی ہوگا جیسے صاعد وہابط میں تقابل اور تخالف
فی المسافۃ تو نہیں ہوتا لیکن تقابل فی الجہۃ ہوتا ہے ایسا ہی تقابل ہوگا نظری اور حدس میں کہ نظری کے اندر
حرکۃ اولیٰ بوجہ من المعلول الی العلۃ ہونے کے جو صاعدہ ہے وہی معتبر ہے اور حدس کے اندر حرکۃ ثانیہ بوجہ
من المبادی ای العلل الی المطلوب المعلول ہونے کے جو کہ ہابطہ ہے اسی کا انتفاء معتبر ہوا یہی وجہ ہے کہ
حدسیات کے اندر مبادی متحقق ہونے کے باوجود انتفاء حرکۃ ثانیہ کیوجہ سے بدیہی کہا جاتا ہے۔ حالانکہ حق
بات اس کے خلاف ہے جس کو والحق ان مناط سے بیان کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ مناط نظریۃ
واسطہ فی العلم کے متحقق ہونے پر ہے اور وہ واسطہ مطالب تصوریہ میں معرف حقیقی ہے اور مطالب تصدیقیہ
میں حجۃ خواہ حرکت موجود ہو یا نہ ہو یعنی حرکت تدریجیہ ہو یا حرکۃ نہ ہو بلکہ انتقال دفعی ہو۔ جیسے بھی ہو یہ مطالب
نظریہ قرار پائیں گے کیونکہ جب ان کے لئے مبادی موجود ہیں تو یہ واسطہ فی نفس العلم قرار پائیں گے اور مطلوب
مجہول کی ابتدائی تحصیل کا افادہ کریں گے۔ لہذا یہ نظری قرار پائیں گے بخلاف تنبیہ کے کہ وہ واسطہ ابتدائی حصول کا
نہیں ہوتی بلکہ حصول ثانی کا کام دیتی ہے یعنی توجہ والتفات الی المطلوب کا فائدہ دیتی ہے تنبیہ چونکہ واسطہ
فی الالتفات ہے لہذا منافی بداہۃ نہیں ہے البتہ بدیہی میں واسطہ فی العلم نہیں ہوسکتا کیونکہ واسطہ
فی العلم مستلزم نظریۃ ہے لہذا جب مبادی متحقق فی نفس الامر ہوں گے یہ نظری ہوگا۔ اور حصول بالحدس
منافی نظریۃ نہیں ہے۔ فان قیل حاصل اعتراض یہ کہ ایک چیز اپنے حصول کے لئے مبادی فی نفس الامر

رکھتی ہے اور اس کے باوجود تمام افرادِ حصول بالحدس ہیں یعنی ہر شخص اس کو بالحدس حاصل کرتا ہے کیونکہ ہر فردِ انسان
کے لئے قوۃ قدسیہ کا حاصل ہونا ممکن ہے لہٰذا اس صورت میں ہر شخص اسکو حدس کے ساتھ حاصل کرسکتا ہے تو اس
صورت میں واسطہ فی العلم یعنی مبادیات کے موجود ہونے کے باوجود کوئی فردِ حصول موقوف علی النظر نہ ہوا۔ اور
توقف بالکلیہ منتفی ہوگیا تو اب یہ کیسے نظری قرار پاسکتا ہے جبکہ کوئی ایک فردِ حصول بھی موقوف علی النظر
نہیں لہٰذا آپ کا تحقق مبادی کو جو کہ واسطہ فی العلم ہیں مناط نظریۃ قرار دینا غلط ہوا فیقال لو سلم
سے پہلے تو جواب عدم تسلیمی کی طرف اشارہ کیا کہ ہم ہر فردِ انسان کے لئے حصول قوۃ قدسیہ کا امکان تسلیم
نہیں کرتے کیونکہ قوۃ قدسیہ کا حصول مخصوص خصوصیات پر موقوف ہے جس کا حصول ہر فردِ انسانی کے لئے
ممکن نہیں ہے اگر اس کو تسلیم کر بھی لیں تو پھر جواب ثانی یہ ہے فلما کان المعتبر الخ پس چونکہ
بدیہی کے اندر سلب کلی معتبر ہے یعنی جمیع افرادِ حصول خواہ یہ افراد محققہ ہوں یا مقدرہ ان میں سے کوئی ایک
فرد بھی موقوف علی النظر نہ ہو کیونکہ بدیہی کے اندر واسطہ فی العلم سرے سے ہوتا نہیں ہے اس لئے کوئی فردِ
حصول خواہ محقق ہو یا مقدر موقوف علی النظر نہیں ہو سکتا لہٰذا علی سبیل التقابل نظری میں ایجاب جزئی معتبر
ہوگا۔ یعنی کوئی ایک فردِ حصول خواہ محقق ہو یا مقدر موقوف علی النظر ہو اگر قوہ قدسیہ افراد محققہ کے لئے حاصل
ہو تو پھر ہم ایسا فردِ مقدر اور فرض کریں گے جسے قوۃ قدسیہ حاصل نہیں ہے بلکہ وہ فاقد ہے تو اس فاقد
من حیث ہو فاقد کے لئے حصول موقوف علی النظر ہوگا۔

لہٰذا نظریۃ کے لئے یہی کچھ کافی ہے لہٰذا آپ کا اعتراض واقع نہیں ہوگا قولہ فی الشرح
لا یقال علی ہذا لا یتم استدلال القوم حاصل اشکال یہ ہے کہ اس صورۃ میں یعنی جب
کہ نظری کے اندر مطلق الحصول کا توقف علی النظر معتبر ہے اور ایک چیز حدس کے ساتھ حاصل ہو جانے کے
باوجود آپ کے نزدیک بدیہی نہیں ہے بلکہ نظری ہے۔ بناءً علی تحقق المبادی فی نفس الامر
تو قوم نے نظریۃ کل کو باطل کرنے کے لئے جو لزوم دور و تسلسل کے ساتھ استدلال کیا ہے وہ ناتمام
ہو جاتا ہے کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات نظری ہیں اور سلسلۂ اکتساب نظری پر پہنچ کر
ختم ہو جاتا ہے جو نظری ہونے کے باوجود حاصل بالحدس ہے تو سلسلۂ اکتساب لا الی نہایۃ بھی نہیں
جائے گا کہ تسلسل لازم آئے اور نہ ماقبل کی طرف لوٹتا ہے کہ دور لازم آئے لہٰذا ابطال نظریۃ کل نہیں
ہو سکتا لانا نقول سے دو جواب دیئے اوّل یہ کہ ہذا لیس الزامًا علینا فان ہذا
الجدل لا یتم عندنا یعنی یہ برہان جدلی ہے جو مقدمات مسلمہ عند القوم پر مبنی ہے جب اس کے
مقدمات ہمارے نزدیک مسلّم ہی نہیں ہیں لہٰذا یہ جدل میرے نزدیک ناتمام ہے اور یہ الزام ہمارے اُوپر

نہیں لگایا جاسکتا کیونکہ ہم اس جدل کے سرے سے قائل ہی نہیں ہیں۔ ولو فرض اتمامہ سے
دوسرا جواب دیا یعنی چونکہ قوم کے نزدیک یہ برہان تام ہے اور قوم ہمیشہ سے اسے پیش کرتی آرہی ہے
تو پھر اس کی تمامیت بالقیاس الی فاقد القوۃ القدسیہ ہے یعنی فاقد قوۃ قدسیہ چونکہ فاقد ہے اس لئے وہ
نظری کو بلا نظر و فکر صرف حدس کے ساتھ حاصل نہیں کرسکتا اس لئے فاقد کا سلسلۂ اکتساب مستلزم
دور یا تسلسل منز وہوجائے گا۔ لہٰذا یہ برہان تام ہو جائے گا۔ پہلا جواب مبنی علی تحقیق القاضی ہے اور دوسرا
جواب علی تحقیق القوم لہٰذا قوم کی طرف سے جواب ہو گیا۔ فلا یرد الاعتراض علی القاضی بان
الکلام کان مع القوم فلابد للمجیب ان یجیب من قبلهم ولا مساغ له ان
یجد د اصطلاحًا من تلقاء نفسه فان قیل فحینئذٍ ما وجه ابطال نظاریۃ
الکل عند المجیب فانها باطلة بالاتفاق قلنا ابطالها عنده بدعوی
البداهة بانا نعلم بداهةً ان بعض الاشیاء معلومة لنا بالضرورۃ
قوله فان الدور مستلزم للتسلسل مصنف نے نظریۂ کل کو باطل قرار دیتے ہوئے
کہا۔ والالدار یعنی اگر کل تصورات اور تصدیقات نظری ہوں تو پھر سلسلۂ اکتساب میں دور لازم
آئے گا یا تسلسل کیونکہ جب تمام تصورات اور اسی طرح تمام تصدیقات نظری ہوتے تو پھر سلسلۂ اکتساب
میں ایک نظری دوسرے نظری سے حاصل ہوگا پھر دوسرے نظری کا اکتساب اما ان یعود
الی الاول تو دور مصرح لازم آئے گا یا دوسرے نظری کا اکتساب تیسرے سے ہوگا اسی طرح سلسلۂ
اکتساب جاتے جاتے کہیں بھی عود الی الاول کرے تو دور مضمر لازم آئے گا اگر لا الی نہایہ چلا جائے
تسلسل لازم آئے گا۔ دور اور تسلسل دونو باطل ہیں بطلان تسلسل کے دلائل آگے آجائیں گے۔ اور
بطلان دور کے لئے دلیل پیش فرماتے ہوئے کہا۔ فیلزم تقدم الشئی علی نفسه بمرتبتین
یعنی دور کے اندر ایک چیز اپنے آپ سے دو مرتبہ مقدم ہو جاتی ہے کیونکہ دور کا معنی ہے توقف الشئی علی
ما یتوقف ہو علی ذلک الشئی اگر یہ توقف بدرجہ واحدہ ہو مثلاً آ موقوف علی ب ہو اور ب موقوف علی آ
تو یہ دور مصرح اگر بدرجتین فصاعدًا ہو مثلاً آ موقوف علی ب اور ب موقوف علی ج اور ج موقوف علی
آ تو دور مضمر ہو گا اگر یہ توقف بدرجہ واحدہ ہو جیسے دور مصرح میں تھا تو تقدم الشئی علی نفسہ بمرتبتین
لازم آتا ہے کیونکہ آ جب موقوف علی ب تھا تو ب ایک درجہ سابق ہو گا آ سے پھر جب ب موقوف
علی آ ہوا تو آ اپنے سابق سے ایک درجہ سابق ہو گیا تو آ اگر اپنے سابق کی جگہ پہنچا تو اپنے آپ سے ایک
مرتبہ مقدم ہوتا جب اپنے سابق سے بھی سابق ہو گیا تو اپنے آپ سے دو مرتبہ مقدم ہو گیا۔ حالانکہ

تقدم الشئ علی نفسہ بمرتبۃ واحدۃ بھی بداہۃً باطل ہے تو تقدم بمرتبتین بطریق اولی باطل ہوگا۔ اس پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ تقدم الشئ علی نفسہ اسی کا نام دور ہے تو ابطال الدور ببطلان تقدم الشی علی نفسہ مصادرۃ علی المطلوب ہے لہذا آپ کی دلیل مشتمل علی المصادرۃ ہونے کیوجہ سے ناقابل قبول ہے اور اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ دور تقدم الشئ علی نفسہ کا نام نہیں ہے بلکہ دور توقف الشئ علی ما یتوقف علی ذلک الشئ کو کہتے ہیں اور تقدم الشی علی نفسہ اس کا لازم ہے لہذا یہ ابطال الدور ببطلان لازمہ ہوگا جس میں کوئی مصادرۃ نہیں ہے مصنف نے اس سے ترقی کرتے ہوئے کہا۔ بل بمراتب غیر متناھیۃ تو مصنف نے اولاً بمرتبتین کہہ کر ادنی ما یلزم من الدور کو پیش کیا، پھر ترقی کرتے ہوئے اعلی ما یلزم من الدور کو بل بمراتب غیر متناھیۃ سے پیش کر دیا۔ اور وسطانی درجات جو دور مضمر کے لوازمات ہیں ان کو بناءً علی الایجاز والاعتماد علی القرائن الذکیہ ترک کر دیا فلا یرد ما قیل ان عبارۃ المصنف لیست علی ما ینبغی اذ الدور لا ینحصر فی المصرح الذی یلزم منہ تقدم الشی علی نفسہ بمرتبتین فقط فیجب ان یقال فیلزم تقدم الشی علی نفسہ بمرتبتین او بمراتب لانہ قد عرفت انہ ترک الاوساط للایجاز والاعتماد فلا یجب ذکرھا مصنف نے بل بمراتب غیر متناھیۃ کے ساتھ ابطال دور کے لئے تنبیہ آخر پیش فرمادی، اور اس کے لئے کہ دور تقدم الشئ علی نفسہ بمراتب غیر متناھیۃ کو مستلزم ہے دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا

فان الدور مستلزم للتسلسل بیانہ ان آ مثلاً یعنی بصورت دور جب آ موقوف علی ب ہوا اور ب علی آ تو آ بواسطہ ب کے اپنے نفس پر موقوف ہو جائے گا، کیونکہ موقوف علیہ کا موقوف علیہ بھی موقوف علیہ ہو جاتا ہے تو اسی کو قاضی نے پیش کرتے ہوئے کہا کان نفس آ من حیث انہ موقوف علیہ لب موقوف علیہ لا تو اس صورت میں آ موقوف ہوا اور نفس آ موقوف علیہ وھہنا مقدمتان صادقتان متحققتان فی الواقع الاولی ان الموقوف علیہ غیر الموقوف والثانیۃ ان نفس الشئ بعینہ ذلک الشئ یعنی موقوف مغائر ہوتا ہے موقوف علیہ کا لہذا یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہوں گی اور نفس شئی بعینہ خود وہی شی ہوتی ہے ان میں تغایر قطعاً نہیں ہوتا۔ لہذا جو حکم شئ کا ہوگا، وہی حکم نفس شئی کا ہوگا۔ اور چونکہ یہ دونوں مقدمات نفس الامر میں متحقق اور صادق ہیں لہذا اگر دور نفس الامر میں متحقق ہو تو وہ ان مقدمتین کے ساتھ مجتمع فی نفس الامر ہوگا لہذا ان دونوں مقدمات کی اعانت سے دور مستلزم تسلسل ہو جائے گا، وہ یوں کہ

جب آ بواسطہ ب اپنے نفس پر موقوف ہوا تو آ موقوف اور نفس آ موقوف علیہ ہو جائے گا بحکم مقدمہ
اولیٰ آ اور نفس آ امرین متغایرین ہوں گے پھر بمقدمۂ ثانیہ آ بعینہ نفس آ ہے لہذا جو حکم آ کا تھا وہی نفس آ کا ہوگا
تو جیسے آ بواسطہ ب کے اپنے نفس پر موقوف تھا اسی طرح نفس آ بھی بواسطہ ب کے اپنے نفس پر موقوف ہوگا،
تو اب نفس آ موقوف اور نفس نفس آ موقوف علیہ ہوگا، تو یہاں تک تین امور متحقق ہوگئے ایک آ اور دوسرا
نفس آ تیسرا نفس نفس آ پھر باعانت مقدمہ اولیٰ نفس آ اور نفس نفس آ ایک دوسرے کے متغایر ہوں گے
اور بمقدمہ ثانیہ نفس آ العینہ نفس نفس آ ہوگا اور دونوں کا حکم ایک ہوگا تو جیسے نفس آ بواسطہ ب کے اپنے
نفس پر موقوف تھا اور اسی طرح نفس نفس آ بواسطہ ب کے اپنے نفس پر موقوف ہوگا۔ تو اب نفس نفس آ موقوف اور
نفس نفس نفس آ موقوف علیہ ہوگا، تو یہاں تک امور اربعہ متحقق ہوگئے ایک آ دوسرا نفس آ تیسرا نفس نفس آ چوتھا نفس
نفس نفس آ اور اسی طرح باعانت مقدمتین مذکورتین یہ سلسلۂ نفوس در نفوس لا الی نہایۃ چلا جائے گا، اور یہی
تسلسل ہے قول القاضی ان الموقوف علیہ غیر الموقوف تعمیم بالمقدمۃ الاولیٰ فکان
آ غیر نفس آ تفریع علی المقدمۃ الاولیٰ وقولہ نفس الشئی بعینہ ذلک الشئی
تصریح بالمقدمۃ الثانیہ فکان نفس آ موقوفا علی ب تفریع علی المقدمۃ
الثانیہ یعنی جب نفس آ موقوف علی ب ہوا تو بصورت دور پھر ب موقوف علی نفس آ ہوگا۔ تو بواسطہ
ب کے نفس آ اپنے نفس پر موقوف ہو جائے گا۔ کما مرّ قولہ وھکذا فی ب بان یقال ان
ب اذا کان موقوفاً علی آ و آ علی ب فیلزم ان یکون ب موقوفاً علی نفس
ب بواسطۃ آ فیکون ب ونفس ب امرین متغائرین بحکم المقدمۃ
الاولی ثم ان ب ونفس ب متحدان بحکم المقدمۃ الثانیہ فکما
توقف ب علی نفسہ کذلک یتوقف نفسہ علی نفس نفسہ ھلم جرًا لا
الی نہایۃ قولہ ولیس المطلوب ھھنا لزوم التسلسل المحال الخ جواب ہے
اس سوال کا کہ یہ نفوس در نفوس امور اعتباریہ ہیں جو نفس واحدہ کو اعتبارات کثیرہ لگانے کی وجہ سے
پیدا ہوتے ہیں اور امور اعتباریہ میں تسلسل مستحیل نہیں ہوتا فلزوم ہذا التسلسل لیس بباطل فلا فائدۃ فی
ہذا اللزوم اور اگر بالفرض تسلسل مستحیل کا لزوم تسلیم کر بھی لیا جاوے تو بطلان تسلسل بنسبۃ بطلان دور کے
اخفی ہے اور استدلال بالاخفی علی الاجلی والاوضح غیر صحیح فلا فائدۃ ایضًا فی
ذکرہ حاصل جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصود تسلسل مستحیل کا لزوم پیش کرنا نہیں ہے بلکہ یہ واضح کرنا ہے کہ
ایک چیز بصورت دور اپنے نفس پر بمراتب غیر متناہیہ مقدم ہو جاتی ہے اگرچہ اعتباریہ ہی سہی لہذا

ایراد جو قبل از تسلیم ہے ساقط ہو جائے گا۔ اور ایسا تقدم یعنی بمراتب غیر متناہیہ علی نفسہ فی حد ذاتہ باطل ہے مع قطع النظر عن استحالۃ الدور والتسلسل اور اس کا لبطلان اجلی اور اوضح ہے۔ من بطلان التسلسل والدور لہذا یہ استدلال بالاخفی نہیں بلکہ بالاوضح ہے۔ تو ایراد بعد التسلیم ساقط ہو جائے گا قولہ وفیہ ان جہۃ توقف آ علی ب یعنی فی استلزام الدور التسلسل اشکال حاصل اشکال یہ کہ آ جس جہت سے موقوف علی ب ہے اگر بعینہ اسی جہت کے لحاظ سے ب کے لئے موقوف علیہ ہے یعنی آ کا موقوف علی ب ہونا اور موقوف علیہ لب ہونا اگر ایک ہی جہت سے ہو تو دور صحیح ہے لیکن تسلسل لازم نہیں آسکتا کیونکہ تسلسل کی مدار تغایر امور اور تعدد پر ہے والا فلا دور یعنی اگر جہت ایک نہیں ہے بلکہ متعدد اور متغائر ہیں یعنی آ جس جہت سے موقوف علی ب ہے اسی جہت سے موقوف علیہ برائے ب نہیں ہے بلکہ موقوف ہونے کی جہت الگ ہے اور موقوف علیہ ہونے کی الگ تو اس صورت میں دور متحقق نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ تحقق دور کے لئے جہت توقف کا ایک ہونا شرط ہے۔ والجواب انا لانعنی خلاصہ جواب یہ کہ جہات ذاہبہ لاالی نہایۃ سے مراد جہات متقدمہ علی التوقف نہیں ہیں جو علی تقدیر الاتحاد منافی تسلسل اور علی تقدیر التغایر منافی دور ہوں بلکہ یہ جہات متاخرہ عن التوقف ہیں لہذا ایسی جہات منافی دور نہیں ہیں اور مستلزم تسلسل بھی ہو سکتی ہیں۔ تفصیل اس جواب کی یہ ہے کہ وہ جہت جو ایک شئی کے موقوف یا موقوف علیہ بننے اور اس وصف توقف کے ساتھ متصف ہونے کے لئے سبب وعلۃ بنے اور یہ وصف توقف اسی جہت پر متفرع اور مترتب ہو تو ایسی جہت کو متقدمہ کہا جاتا ہے جیسے تشکل صورۃ سبب بنتا ہے صورۃ کے موقوف علی الہیولیٰ ہونے کے لئے اور صورۃ کی وصف موقوفیت متفرع اور مترتب ہے علی التشکل لہذا یہ تشکل جہت متقدمہ قرار پائے گی اور جہت متاخرہ وہ ہوتی ہے کہ ایک شئی متصف بوصف ہو جائے۔ اور وہ جہت اسی اتصاف بالوصف پر متفرع اور مترتب ہو تو اس جہت کو جہت متاخرہ کہا جاتا ہے۔ جیسے فیما نحن فیہ کہ دور متحقق ہو چکا ہے اور آ موقوف علی ب اور موقوف علیہ لب بجہت واحدہ ہو چکا ہے اب اس موقوف اور موقوف علیہ ہو جانے کے بعد مقدمہ مسلمہ کہ ان الموقوف علیہ غیر الموقوف کے لحاظ سے ان میں تغایر جہات پیدا ہوتا ہے جسکی بنا پر تسلسل جاری کیا گیا اور یہ جہات لاالی نہایۃ چلی گئی ہیں۔ یعنی جہت واحدہ کے لحاظ سے دور متحقق ہو چکا ہے۔ اور متحقق ہو جانے کے بعد ایک مقدمہ مسلمہ کے لحاظ سے بعد تحقق الدور تعدد جہات پیدا کیا گیا ہے لہذا یہ تعدد دور متحقق کے منافی نہیں ہے اور اجرائے تسلسل کے لئے معین اور مددگار

بھی ثابت ہوسکتا ہے۔ اسی چیز کو واضح کرتے ہوئے قاضی مبارک نے کہا بل نعنی بہا ای بالجہات الذاهبة الی عدام النهایة ان الدور یعنی دور تو متحقق ہو چکا ہے اور جو اس کے تحقق کے شرائط اور ضروریات تھے وہ سب مکمل ہیں اب دور متحقق ہو چکنے کے بعد ان الدور یستوجب ای یستلزم اعتبارات لامتناهیه متغایرة یعنی دور اعتبارات لامتناہیہ متغایرہ بحسب المفہوم کو مستلزم ہے لیکن یہ اعتبارات اور جہات ہیں متاخرہ نہ کہ متقدمہ اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا بحسب کون الموقوف موقوفا علیه وبالعکس چونکہ موقوف اور موقوف علیہ متغائر ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے دور میں جو شئی واحد موقوف اور موقوف علیہ تھی اعتبارات متغائرہ کو مستلزم ہوتی چلی گئی ہے اور یہ اعتبارات نفس الامر میں صرف متغایر بحسب المفہوم ہیں لا بحسب المصداق چونکہ یہ اعتبارات لامتناہیہ جہات متاخرہ عن تحقق الدور ہیں لہذا الاتصادم الدور وتعیین علی اجراء التسلسل ایضاً یہ واضح رہے کہ اس جواب کی بنیاد صرف تقدم جہات اور تاخر جہات پر ہے اور اس کی بنیاد اتحاد بحسب المصداق والذات اور تغائر بحسب المفہوم والاعتبار پر نہیں ہے۔ کیونکہ تغایر بجہۃ متقدمۃ خواہ بحسب المفہوم والاعتبار ہو تحقق دور کے منافی ہے فمدار الجواب علی تقدم الجهات وتأخرها کما فی شرح التجرید ولیس مدار الجواب علی ان هذه الجهات متحدة بحسب الذات ومتغائرة بحسب المفهوم اذ الاتحاد الذاتی والتغایر الاعتباری اذا کان متقدما علی کونه موقوفا وموقوفا علیه ینافی الدور قطعا فما قال صاحب الصرلجز ان الجواب باختیار مجموع الشقین العینیة والتغائر لکن من جهتین فالعینیة بحسب المصداق والتغایر بحسب المفهوم انتهی لیس لبشیٔ لکنه توهم من قول الشارح لا بحسب المصداق والحال انه بیانٌ للواقع ولا مدخل له فی الجواب قول المصنف او تسلسل عطف علی قوله لدار یعنی لو کان جمیع کل واحد من التصور والتصدیق نظریا یلزم التسلسل وهو استحضار امور غیر متناهیة لان النظری یحصل عن غیره وهو ایضاً نظری فیحصل من غیره وهو ایضاً کذلک هکذا یذهب السلسلة الی غیر النهایة وهو ای التسلسل باطلٌ والمشهور ههنا لابطاله انه لو حصل علم بطریق التسلسل لزم

استحضار امور غیر متناهیة وهو محال لان هذا الاستحضار یستدعی
ازمنة غیر متناهیة وزمان الکسب متناه وهذا بدیهی ان کان النفس حادثا
وایضا ظاهر ان کان النفس قدیما لان النفس فی مرتبة العقل
الهیولانی عار عن الامور کلها سواء کانت بدیهیات او نظریات فلا
تحصل للکسب الا ازمنة متناهیة فتدبر اور مصنف نے ابطال تسلسل پر برہان
تضعیف پیش کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے قوله لان عدد التضعیف مصنف نے اس
عبارت میں برہان تضعیف پیش کر دیا ہے ویسے ابطال عدم تناہی پر بہت سے براہین پیش
کئے جاتے ہیں۔ اور قاضی مبارک بھی متعدد دلائل کا تعرض کر رہا ہے لیکن ان حضرات کے نزدیک
زیادہ قابل اعتماد برہان تضعیف سمجھا جاتا ہے اس لئے ماتن نے اسی پہ اکتفا کیا اور اس برہان کی مدار
مقدمات اربعہ پر رکھی جاتی ہے کما هو المشهور فی تقریر هذا البرهان
مقدمہ اولی ہر کثرة یعنی ہر قسم کے امور کثیرہ خواہ متناہیہ ہوں یا غیر متناہیہ معروض للعدد ہوتے رہتے
ہیں یعنی عدد ہر کثرة کو عارض ہو سکتا ہے الثانیہ ہر عدد قابل تضعیف ہوتا ہے یعنی ہر عدد دگنا ہونے
کے قابل ہے کیونکہ عدد کو لاتقف عند حد تسلیم کیا جاتا ہے اگر سلسلہ عدد کسی مقام پر قابل زیادتی نہ
رہے تو وہ اس کے لاتقف عند حد کے منافی ہے یہ دونوں مقدمات مصنف نے ترک کر دیئے ہیں،
لشہرتہما علی الالسنة الثالثہ عدد التضعیف ازید من الاصل
ہوتا ہے یعنی جو عدد تضعیف سے حاصل ہوگا مثلاً آپ عدد عشرہ کو دگنا کرتے ہیں تو عشرون
ہو جائے گا، تو عدد عشرون جو تضعیف سے حاصل ہوا ہے عدد اصل یعنی عشرہ سے زائد ہے
الرابعة زیادة الزائد بعد انصرام احاد المزید علیه ظاہر ہوتی ہے یعنی جو عدد
زائد ہوگا، اس کی زیادتی مزید علیہ کے افراد منصرم اور منقطع ہونے کے بعد نکلے گی مثلاً عشرون کی زیادتی
عشرہ کے منقطع اور ختم ہونے کے بعد نکلتی ہے اسکی دلیل پیش کی فان المبداء لا یقبل یعنی
مبداء کی جانب تو زیادتی نہیں ہو سکتی ورنہ مبداء مبداء نہیں رہے گا کیونکہ اس صورت میں مبدا سے
پہلے اور عدد واقع ہو جائے گا جس کو بطور زیادۃ رکھا گیا ہے تو مبداء مبداء نہ رہا اور بیچوں بیچ کے
اوساط منتظم اور متوالیہ ہیں یعنی نظام وار اور لگاتار سلسلہ ہے کوئی اور عدد درمیان میں حائل نہیں
ہو سکتا، اس لیے زائد کی زیادتی اوساط میں بھی واقع نہیں ہو سکتی لہذا بعد از انقطاع احاد مزید علیہ
کے ظاہر ہو گی اب بصورۃ نظریۃ کل سلسلۂ اکتساب میں تسلسل آتا ہے اور صورۃ تسلسل میں

امور معلومہ خواہ تصوریہ ہوں یا تصدیقیہ غیر متناہی ہوں گے حسب مقدمہ اولی ان امور کو عدد عارض ہوگا اور حسب ضابطہ ثانیہ پھر یہ عدد قابل تضعیف ہوگا۔ اور حسب ضابطہ ثالثہ عدد تضعیف اصل سے زائد ہوگا۔ اور حسب ضابطہ رابعہ عدد تضعیف کی زیادتی عدد اصل جو کہ امور معلومہ متسلسلہ کو عارض ہوا تھا اس کے ختم ہونے کے بعد ظاہر ہوگی تو اس سے لازم آیا کہ یہ امور متسلسلہ متناہی ہوں گے ورنہ تو زیادتی جانب عدم تناہی میں لازم آئیگی۔ اور یہ باطل ہے لان الزیادۃ والنقصان من عوارض الکم من حیث التناهی حالانکہ آپ نے ان کو غیر متناہی فرض کیا تھا یہ خلاف مفروض لازم آیا جو کہ باطل ہے و تناهی العدد یستلزم تناهی المعدود یہ ایک سوال کا جواب ہے وہ یہ کہ اس سے تناہی اعداد لازم آتی ہے جو کہ عارض ہیں نہ کہ ان امور معلومہ تصوریہ اور تصدیقیہ کی جو معروض ہیں۔ تو جواب دیا کہ جب وہ عدد جو ان امور کو عارض ہوا تھا متناہی ہو چکا تو وہ امور معروضہ بھی متناہی قرار پائیں گے لان تناهی العدد یستلزم تناهی المعدود یہ ہے تقریر مشہور اس برہان تضعیف کی اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے جس کا جواب توضیحہ انہ اذا ارتقت الاعداد سے دے دیا۔ سوال یہ ہے کہ آپ کا مقدمہ ثانیہ قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ عدد غیر متناہی قابل تضعیف نہیں ہے اس لیے کہ تضعیف کا معنی ہے ضم العدد الی مثلہ اب آپ تضعیف خارجی مراد لیتے ہیں یا ذہنی نہ خارجی ہو سکتی ہے نہ ذہنی کیونکہ خارجی کا مفہوم تو یہ ہوگا کہ عدد کیطرف اسکی مثل خارج میں منضم کریں۔ حالانکہ عدد خود موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہے اور نہ اس کی مثل کیونکہ یہ امور انتزاعیہ میں سے ہے اگر وجود خارجی کے اندر تعمیم کی جائے خواہ موجود بنفس خود ہو یا موجود باعتبار منشاء کے تاہم بھی تضعیف خارجی نہیں ہو سکتی لان العدد لیس بغیر المتناهی فی الخارج لا بنفسہ لانہ لیس من الموجودات الخارجیۃ ولا بمنشأہ لان منشاء انتزاعہ المعدودات وهی متناهیۃ فی الخارج اگر تضعیف ذہنی اور عقلی مراد لیجائے تو بھی درست نہیں ہے کیونکہ تضعیف عقلی اور ذہنی اس پر موقوف ہے کہ ذہن ان امور غیر متناہیہ کا تفصیلاً ادراک و ملاحظہ کرے حالانکہ یہ مستحیل ہے لان الادراک التفصیلی للامور الغیر المتناهیۃ یقتضی ازمنۃ غیر متناهیۃ وهی لیست حاصلۃ للنفس الناطقۃ لہذا غیر متناہی کے اندر کسی قسم کی تضعیف نہیں ہو سکتی لہذا آپ کا مقدمہ ثانیہ غلط ہے۔ الجواب تو قاضی مبارک نے جواب کے اندر برہان تضعیف کی تقریر مشہور چھوڑ دی۔ تاکہ مقدمہ ثانیہ کی طرف احتیاج واقع ہی نہ ہو۔ شارح کی تقریر بصورۃ قیاس استثنائی ہے جس کا خلاصہ

یہ ہے کہ لو ارتفعت الاعداد الخ یعنی اگر سلسلہ اعداد لاالی نہایۃ پہنچ جائے تو لازم آتا ہے کہ اس جگہ ایک سلسلہ اثنینیات متحقق ہو جو سلسلہ وحدات کی طرح غیر متناہیہ ہوگا اور ماخوذ اسی سلسلہ وحدات سے ہوگا۔ لیکن یہ لازم باطل ہے فالملزوم مثلہ وجہ ملازمۃ تو ظاہر ہے کہ جب سلسلہ اعداد غیر متناہی ہے تو اسی طرح اس سلسلہ میں اثنین اثنین ملا کر سلسلہ وحدات کے علاوہ اسی میں سے سلسلہ اثنینیات پیدا کیا جا سکتا ہے اور سلسلۂ وحدات کی طرح سلسلۂ اثنینیات بھی غیر متناہی ہے اور ظاہر ہے کہ سلسلہ اثنینیات کے احاد جو سلسلہ وحدات سے ماخوذ ہیں نصف ہوں گے اور سلسلہ وحدات کے احاد اس کا ضعف ہوں گے۔ جیسے کہ سلسلۂ وحدات بمقدار مائۃ ہو تو وہ یک صد افراد پر مشتمل ہوگا۔ اور اسی میں سلسلہ اثنینیات پیدا کر دیں یعنی دو دو کے مجموعہ کو فرد واحد قرار دیتے چلے جائیں تو اب یہ سلسلہ خمسین افراد پر مشتمل ہوگا۔ اور بطلان لازم پر باقی مقدمات سے کام لیں کہ عدد تضعیف عدد اصل سے زائد ہوتا ہے اور زیادتی زائد کی بعد انصرام احاد مزید علیہ کے نکلتی ہے تو سلسلۂ اثنینیات منقطع ہوگا۔ تب سلسلۂ وحدات کی زیادتی ظاہر ہوگی تو سلسلہ اثنینیات بوجہ انقطاع متناہی قرار پائے گا۔ اور وحدات بھی متناہی ہو جائیں گے۔ کیونکہ جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے وھذا خلف اور یہ خلف اسی تسلسل اور غیر متناہی سلسلہ سے پیش آیا جیسے نظریۂ کل مستلزم تھی لہذا نظریۂ کل کی شق باطل ہے قولہ فی الحاشیۃ زیادۃ الزائد الخ لا یقال یہ ایک سوال ہے جس کو لایقال کے ساتھ ظاہر کر دیا اور لانقول سے اس کا جواب دے دیا حاصل سوال یہ کہ سلسلۂ وحدات کی زیادتی نفس احاد وافراد کے لحاظ سے سلسلۂ اثنینیات کے منقطع ہونے کے بعد واقع نہیں ہے بلکہ سلسلۂ اثنینیات کے اندر مبداء سے لے کر الی آخرہ کے بیچوں بیچ مندرج ہے جیسا کہ مائۃ وحدات کی زیادتی خمسین اثنینیات کے بیچوں بیچ مبداء سے لے کر منتہی تک مندرج ہے اسی طرح سلسلۂ وحدات کی زیادتی سلسلۂ اثنینیات میں من المبداء الی مالا یتناہی کے اندر مندرج ہے کما ان زیادۃ الشھور علی السنین مع ان سلسلۃ کل منھا فی جانب الماضی غیر متناھیۃ عند الحکماء ولکن ھذہ الزیادۃ لیست فی جانب عدم التناھی بل ھی فی الوسط من المبداء الی مالا یتناھی لہذا انقطاع سلسلہ واقع نہیں ہوگا حاصل جواب یہ کہ معترض نے زیادتی اور نقص نفس احاد وافراد کے پیش نظر اعتراض کیا ہے کہ زیادۃ مندرج فی الاوساط ہے حالانکہ ہم زیادتی اور نقص بطور ان اعداد کے کہہ رہے ہیں جو سلسلہ وحدات کے افراد کو اور سلسلۂ اثنینیات کے افراد کو عارض ہوگا۔ اگر سلسلۂ وحدات کے افراد کو مائۃ کا عدد عارض ہوتا ہے تو سلسلۂ

اثنینیات کے افراد کو لامحالہ عدد حسین عارض ہوگا۔ ہم ان عددین عارضین میں کہتے ہیں کہ زیادتی
زائد بعد از انصرام احاد مزید علیہ کے نکلے گی۔ کیونکہ مبداء اور اوساط اس زیادتی کو قبول نہیں کر سکتے کما مر
باقی رہا یہ سوال کہ یہ سلسلتین مفروضین تو خود اعداد کے ہیں پھر انکو عدد کیسے عارض ہوگا۔ جو آپ عدد عارض
کے اندر زیادتی ونقص کو ملحوظ کر رہے ہیں جواب دیا کہ العدد والواحدۃ مما یتکرر نوعہ
یعنی عدد اور وحدۃ متکرر بالنوع ہیں یعنی جس طرح یہ اور امور کو عارض ہوتے ہیں اسی طرح یہ خود اپنے
آپ کو بھی عارض ہوتے ہیں جیسے ایک چیز واحد کہلاتی ہے اسی طرح خود واحد بھی واحد کہلاتا ہے اور اسکو
وحدۃ عارض ہوگی۔ اسی طرح سلسلہ اثنینیات میں ہر اثنین مجموعی لحاظ سے واحد کہلاتے گا۔ اسی طرح وہ
عدد جو احاد وحدات کو عارض ہوگا۔ وہ اس عدد کا ضعف قرار پائے گا۔ جو احاد اثنینیات کو عارض ہوگا
فاستعن بالمقدمات الباقیۃ قال فی الحاشیۃ لاشك ان الامور الغیر المتناھیۃ
قاضی نے مصنف کا یہ منہیہ دو اغراض کے تحت نقل کیا ہے ایک تو یہ ہے کہ اس سوال کا جواب
دیا کہ عام طور پر ابطال تسلسل میں برہان تطبیق پیش کیا جاتا ہے مصنف نے اس کو چھوڑ کر برہان
تضعیف کیوں اختیار کیا اس کا جواب دیا کہ برہان تطبیق کے اندر امور متسلسلہ میں ترتیب شرط ہے
اور برہان تضعیف میں ترتیب شرط نہیں ہے لہذا یہ ہر قسم کے امور میں جاری ہو سکتا ہے خواہ وہ
مترتب ہوں یا بلا ترتیب مجتمع فی الوجود ہوں یا متعاقباً موجود ہوں اور اس قسم کا عمومی فائدہ برہان
تطبیق سے حاصل نہیں ہو سکتا اس لئے برہان تضعیف کو اختیار کیا غرض ثانی یہ اسی اعتراض سابق
کا جواب دینا مطلوب ہے جو کہ مقدمہ ثانیہ پر وارد کیا گیا تھا کہ غیر متناہی کی تضعیف قابل تسلیم
نہیں تو اس کا جواب از لسان مصنف نقل کر رہے ہیں ولو تضعیفا عقلیا اجمالیا یعنی تضعیف
مراد تضعیف عقلی اور اجمالی ہے تفصیلی جو کہ محال ہے اور ہماری مراد اجمالی ہے جو کہ محال نہیں ہے۔
کیونکہ اس کے اندر امور غیر متناہیہ کا لحاظ صرف اجمالی ہوتا ہے یعنی بحیثیت مجموع من حیث المجموع بان
لایشذ منہا شئ فلا یحتاج الی لحاظ کل فرد علی الانفراد والتفصیل والمحال ہذا لاذاک قولہ فی الحاشیۃ
ویمکن ان یقال اذ ضممنا الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ کہ تضعیف عقلی عبارۃ ہے
عن فرض ضعف الشئ تو امکان تضعیف عقلی کا معنی ہوا۔ امکان فرض ضعف الشئ
اس سے امکان مفروض فی نفس الامر لازم نہیں آتا۔ لہذا آپ کا برہان ناتمام ہے جواب دیا کہ
ضعفنا سے مراد ضممنا ہے یعنی تضعیف سے مراد یہ ہے کہ آپ عدد اصل کے ساتھ کچھ اور امور
ملالیں خواہ وہ متناہی ہی کیوں نہ ہوں۔ اب اس منضم اور منضم الیہ کو مجموعہ عارض ہوگا وہ اس عدد

اصل سے یعنی ان امور سے جو قبل از انضمام تھے زائد ہوگا۔ فاجر سائر المقدمات وتمم البرہان اور مصنف کی مراد تضعیف عقلی اور اجمالی سے یہی کچھ مراد ہے باقی رہا اس کو عقلی اور اجمالی کہنا تو عقلی اس وجہ سے کہا کہ ان دونوں احاد وافراد کا وجود محقق فی الخارج شرط نہیں ہے بلکہ تقدیرا اور فرض کرلینا کافی ہے۔ اور اجمال سے مراد ہوگا عدم تعیین الامور المنضمۃ یعنی امور منضمہ کی کوئی تعیین نہیں کہ وہ اتنا ہوں بلکہ علی سبیل الاجمال کچھ ہوں تو اتمام دلیل کے لئے کافی ہیں اور اس کے اندر کسی قسم کے تکلفات کا ارتکاب نہیں کرنا پڑتا قولہ ومن ھھنا یقترح یعنی مصنف کے منہیہ سے معلوم ہوا کہ یہ برہان تضعیف ہر قسم کے امور غیر متناہیہ مطلقا میں جاری ہو سکتا ہے یعنی اس کے اندر ان امور کا مرتب ہونا شرط نہیں ہے جیسا کہ تطبیق میں شرط ہے بلکہ صرف عروض عدد اور اس کی تضعیف ہی کافی ہے البتہ اس منہیہ مصنف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان امور غیر متناہیہ کا موجود ہونا شرط ہے البتہ وجود میں تعمیم ہے خواہ وہ موجود بنفس خود ہوں۔ یا موجود بوجود منشأ انتزاع ہوں اور معدومات میں یہ برہان جاری نہیں ہوگا۔ اور یہ مصنف کی تعمیم پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے مصنف نے تعمیم کرتے ہوئے کہا سواء کانت مترتبۃ اسکے بالمقابل اولا کہا معلوم ہوا کہ ترتیب شرط ضروری نہیں ہے اور دوسری تعمیم مجتمعۃ فی الوجود او متعاقبۃ یعنی وجود میں اجتماع ہو یا تعاقب اور یوں نہیں کہا کہ موجود ہوں یا نہ تو معلوم ہوا کہ وجود تو شرط ہے البتہ ان کے اندر اجتماع شرط نہیں ہے تعاقب فی الوجود ہو تو بھی برہان جاری ہوجائیگا۔ درحقیقت قاضی مبارک اس اقتراح سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ تمہارا برہان تضعیف حوادث متسلسلہ مستقبلہ میں بجمیع مقدماتہ جاری ہے۔ حالانکہ امور مستقبلہ باتفاق من الحکماء والمتکلمین غیر متناہی ہیں اور انکی عدم تناہی کو کوئی بھی باطل قرار نہیں دیتا۔ حکماء اس لئے کہ ابدیۃ دار دنیا کے قائل ہیں۔ اس کے فنا ہونے کے قائل نہیں ہیں متکلمین اس لئے کہ دار دنیا کے ختم ہونے کے بعد پھر امور آخرۃ میں تو سلسلہ کہیں بھی ختم نہیں ہوگا بہرحال امور مستقبلہ کی عدم تناہی باطل نہیں ہے۔ حالانکہ آپ کا برہان تضعیف جاری ہو سکتا ہے۔ اور مدلول متخلف رہے گا اس کا جواب دیا کہ یہ برہان امور غیر متناہیہ مطلقہ میں جاری ہوتا ہے خواہ وہ مرتبہ ہوں یا غیر مرتبہ اور مجتمعہ فی الوجود ہوں یا متعاقبہ خواہ وہ اعداد ہوں یا معدود و بشرطیکہ وہ موجود فی نفس الامر ہوں۔ یعنی خارج من القوۃ الی الفعل ہو چکے ہوں۔ سواءً کان وجودھا ھذا علی سبیل الاجتماع او علی التعاقب تو امور مستقبلہ کے اندر یہ شرط وجود پوری نہیں ہوتی کیونکہ انکا خروج من القوۃ الی الفعل نہیں ہوا ہاں البتہ اس برہان کے ساتھ عدم تناہی فی جانب الماضی باطل کیجا سکتی ہے۔ کیونکہ اگر یہ کائنات ازلی

اور غیر مسبوق بالعدم ہو تو پھر امور غیر متناہیہ ماضویہ خارج من القوۃ الی الفعل ہو چکے ہیں شرط وجود پوری ہے۔ لہذا انکی عدم تناہی باطل کہا سکتی ہے۔ قولہ کما فی الاجزاء المقداریۃ للابعاد الغیر المتناھیۃ فی المقدار یہ ان امور غیر متناہیہ کی مثال دی جو موجود بنفس خود نہیں بلکہ موجود بمنشا انتزاع ہیں یہ وہی اجزائے تحلیلیہ مقداریہ ہیں جو کہ ابعاد غیر متناہیہ فی المقدار کے اندر نکالی جائیں یہ اجزا چونکہ غیر متناہی تعداد میں موجود بوجود منشاء الانتزاع ہیں اس لئے ان کے اندر برہان جاری ہو کر ان کی عدم تناہی کو باطل کر دیگا۔ الابعاد الغیر المتناھیۃ فی المقدار بعض حضرات کے نزدیک الغیر المتناھیۃ کے ساتھ توصیف وتقیید للابعاد صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر اجراء برہان کے لئے وجود منشا کافی ہے تو حکما کے نزدیک چونکہ جزلاتنجزی باطل ہے۔ تو ابعاد متناہیہ میں بھی اجزائے تحلیلیہ غیر متناہی مقدار ہیں موجود بوجود المنشا ہیں لہذا برہان جاری ہو جانا چاہیئے۔ تو ابعاد کو غیر متناہیہ کی تقیید صحیح نہیں ہے۔ اگر متکلمین کا مذہب اختیار کریں تو بھی یہ قید صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک اجزائے مقداریہ کی عدم تناہی علی الاطلاق باطل ہے۔ ابعاد کے متناہی یا غیر متناہی ہونے کی تفصیل وہ بھی نہیں کرتے بلکہ علی الاطلاق باطل قرار دیتے ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک بھی یہ قید صحیح نہیں ہے اس لئے یہ تاویل کی جائے کہ الغیر المتناہیہ کو صفت للاجزا قرار دیا جائے اور صفت برائے ابعاد نہ بنائی جائے اور لفظ مقدار سے مراد عدد ہو نہ مقداریۃ وکمیۃ یؤول بجعل لفظ الغیر المتناھیۃ صفۃً للاجزاء لاصفۃً للابعاد وقولہ فی المقدار یکون مرادہ فی العدد لافی المقداریۃ والکمیۃ المتصلۃ اور بعض حضرات کے نزدیک یہ لفظ صفت ابعاد ہے۔ کیونکہ اجرائے برہان کے لئے امور غیر متناہیہ کا وجود شرط قرار دیا گیا ہے خواہ وہ امور موجود بوجود نفسہا ہوں یا بوجود منشئہا اور اس وجود سے مراد خروج من القوۃ الی الفعل ہے اب اگر منشا خود متناہی المقدار ہو تو اس سے اجزائے تحلیلیہ مقداریہ کا خروج من القوۃ الی الفعل غیر متناہیۃ التعداد ممکن ہی نہیں ہے کما ھو مسلم عند الحکماء البتہ اگر جسم یا بعد غیر متناہی المقدار ہو تو اس کے اجزائے تحلیلیہ غیر متناہی تعداد میں خارج من القوۃ الی الفعل ہو سکتی ہیں اور اجرائے برہان کی شرط اسی میں پوری ہو سکتی ہے نہ متناہی المقدار میں فتفکر وتدبر بان بداھۃ العقل یحکم بان فی الجسم الغیر المتناھی یمکن وجود اجزاءٍ غیر متناھیۃ بالفعل فیمکن للعقل ان یفرض فیہ اجزاءً غیر متناھیۃ فیعرض لھا العدد ویضعف الی آخر المقدمات لاجراء البرھان بخلاف الجسم المتناھی

المقدار اذا لا یمکن فیه وجود الاجزاء الغیر المتناهیة الخارجة من القوة الی الفعل فلا یمکن فیه اجراء البرهان هکذا فی غلام یحیی علی الرسالة القطبیة قوله لایجری فی مراتب الاعداد الخ یہ اسی شرط وجود پر تفریع ہے کہ یہ برہان مراتب اعداد میں جاری نہیں ہوسکتا۔ لہذا اس برہان کے ساتھ اعداد کی عدم تناہی باطل نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ سلسلہ اعداد بصورت غیر متناہی نہ خود موجود ہے اور نہ بوجود المنشا کیونکہ اعداد کا منشا انتزاع سلسلہ معدودات ہے۔ اور وہ خود متناہی ہیں اور عدد خود بھی متناہی تعداد میں موجود ہے نہ کہ غیر متناہی صورت میں اور جو اعداد کی عدم تناہی مشہور ہے وہ بمعنی غیر واقفہ عند حد ہے کیونکہ عدد امور انتزاعیہ میں سے ہے اور اس کا انتزاع کسی حد تک پہنچ کر رک نہیں سکتا اور اسکی عدم تناہی خارج من القوة الی الفعل نہیں ہے صرف لاتقف عند حد کے لحاظ سے غیر متناہی ہے لہذا اجراء برہان کی شرط پوری نہیں ہوسکتی اور برہان جاری نہیں ہوسکتا۔ قوله لایختص بالجاعلات الخ یہ اس برہان کے قابل اعتماد ہونے کی خصوصیات پیش کر رہا ہے بخلاف تطبیق کے کہ وہ مصححات اور معدات میں جاری نہیں ہوسکتا۔ قوله ثم اعلم ان بعض المتاخرین الخ یہ برہان مذکور پر اعتراض ہے کہ تقریب تام نہیں ہے۔ کیونکہ مدعی یہ تھا کہ امور غیر متناہیہ علی الاطلاق خواہ مجردات ہوں یا مادیات سب اسی برہان سے باطل ہیں حالانکہ یہ برہان صرف عدم تناہی امور مادیہ کی تو باطل کرتا ہے اور عدم تناہی مجردات کی باطل نہیں کرسکتا لہذا دلیل مطابق دعویٰ نہ ہوئی۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ برہان امور مجردہ میں کیوں جاری نہیں ہوسکتا اس کی وجہ یہ ہے کہ برہان ان امور میں جاری ہوتا ہے جو معروض عدد ہوں جیسا کہ خود ضابطہ اولی تھا۔ اور جو معروض عدد ہوتا ہے وہ معروض کثرة ہے اب جو معروض کثرة ہوگا، اسی میں یہ برہان جاری ہوگا۔ اور معروض کثرة بالحقیقة طبیعة مشترکہ بین الافراد ہوا کرتی ہے خود افراد معروض کثرة نہیں ہوا کرتے کیونکہ فرد واحد من حیث ہو واحد معروض کثرة تو نہیں ہوسکتا۔ اور اسی طرح افراد کثیرہ من حیث انہا کثیرة بھی معروض کثرة نہیں ہوسکتے۔ والا لزم کون الشیٔ کثیرًا قبل الکثرة کیونکہ معروض کا درجہ مقدم علی العارض ہوتا ہے تو کثیر من حیث الکثیر معروض کثرة ہونے کی وجہ سے مقدم علی الکثرة ہوگا جو کہ درجہ عارض میں ہے۔ لہذا یلزم کون الشیٔ کثیرًا قبل الکثرة کیونکہ معروض میں حیثیت کثرة ماخوذ ہے۔ وھذا باطل" لہذا ثابت ہوا کہ معروض کثرہ طبیعة مشترکہ بین الھوہات ہے جیسے ماہیة انسانیہ جو مشترک بین الافراد ہے قابل کثرة ہے اور اس قسم کی

ماہیۃ جو کہ مشترک ہو وہ مادیۃ ہو سکتی ہے مجردہ نہیں ہو سکتی اور اس پر مختلف ادلہ پیش کئے جاتے ہیں اوّل یہ کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ کثرۃ بحسب الافراد استعدادت مادیہ مختلف ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے اور جہاں استعدادات مادیہ مختلف نہیں ہوں گی وہاں کثرۃ نہیں آسکتی تو معلوم ہوا کہ معروض کثرت کے لئے استعداد مادہ میں اختلاف کا ہونا ضروری ہے یہ ماہیۃ مجردہ میں نہیں ہو سکتا کیونکہ جب مادہ ہی سرے سے نہیں ہے تو استعداد مادیہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل یہ کہ طبیعۃ مجردہ کا واحد حقیقی کے ساتھ جو کہ واجب بالذات ہے صرف ایک تعلق ہوتا ہے۔ اور وہ ہے تعلق باعتبار نفس الذات من حیث ہی ہی لہذا اس ماہیۃ پر صرف ایک وجود اور ایک تشخص وتعین کا فیضان ہوتا ہے بخلاف ماہیۃ مادیہ کے چونکہ وہ مشتمل علی المادہ ہے اس لئے اس کے اندر استعدادات مختلفہ ہوتی ہیں تو وہ ہر استعداد کے لحاظ سے واجب تعالےٰ کے ساتھ الگ الگ خصوصی ارتباط رکھتی ہے اب جتنا قسم کے ارتباطات ہوں گے اتنا ہی وجودات اور تعینات کا فیضان ہوگا۔ لہذا یہی ماہیۃ قابل کثرۃ ہوگی۔ نہ مجردہ شارح نے اس مسئلہ پر اپنی شرح ہذا میں تفصیلی بحث کی ہے انظر صفحہ ۲۵ من قوله قال الحكماء الماهية اما مجردةٌ فلها بحسب وحدتها البحتة تعلقٌ خاصٌ واحدٌ بجاعلها يترتب عليه منه الوجود والتشخص فتنحصر في فرد واحدٍ الى آخر القول دليل ثالث یہ کہ طبیعۃ مشترکہ مادیہ ہو سکتی ہے مجردہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر ماہیۃ مجردہ اشتراک بین الافراد قبول کرے پھر تعین افراد کس بنا پر ہوگا۔ اگر تعین فرد بنا بر اقتضا ماہیۃ ہو تو پھر جیسے ماہیۃ تمام افراد میں علی السویہ مشترک ہے تو تعین بھی تمام افراد میں ایک ہی ہو اگر تعین فردی کسی امر حال یعنی حلول کنندہ کی وجہ سے حاصل ہو تو یہ باطل ہے کیونکہ حال کو تعین بسبب المحل حاصل ہوتی ہے اگر اب بالعکس ہو تو دور لازم آئے گا۔ اگر بسبب الامر المباین ہو تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ امر مباین کا تعلق تمام افراد سے برابر درجے کا ہے لہذا کسی مخصوص فرد کو مخصوص تعین دے اور دوسرے کو وہ نہ دے تو ترجیح بلا مرجح ہے اور اگر یہ تعین بسبب المحل یعنی بسبب مقام حلول کے ہو تو پھر یہ مادہ ہے تو مادیۃ لازم آجائیگی

وہ مجردہ نہ رہی حالانکہ آپ نے مجردہ فرض کیا تھا هذا اخلف وانت خبير بما فيه اس کے ساتھ بعض متاخرین کے قول کو مسترد کر دیا جس کیوجہ اپنے منہیہ میں پیش کر دی حاصل یہ کہ کثرۃ دو قسم ہے ایک کثرۃ بحسب المصداق والافراد جو کہ عبارت ہے عن الانقسام الى الافراد اور دوسری قسم ہے کثرۃ بحسب الاجزاء یہ انقسام الى الاجزاء سے بنتی ہے یہ صرف

مجموع من حیث المجموع کو تقاضا کرتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ مجموعہ عقول عشرۃً کثیرۃً اس قسم کی کثرۃ سرے سے طبیعۃ مشترکہ کا تقاضا نہیں کرتی ہے چہ جائیکہ وہ مادیہ ہو اور جو کچھ محققین نے کہا تھا وہ کثرۃ بحسب الافراد کے متعلق ہے نہ کثرۃ بحسب الاجزاء کے متعلق کیونکہ کثرۃ بحسب الاجزاء صرف مجموع احاد محضۃ ای خالیۃ عن الطبیعۃ المشترکۃ کو عارض ہو جاتی ہے جب کثرۃ عارض ہوتی تو عدد عارض ہو جائے گا۔ قولہ فیھا ھذا اذا قلنا ان لکل واحد منھا ماھیۃ نوعیۃ بسیطۃ منحصرۃ فی فرد حاصل یہ کہ عقول میں کثرۃ بحسب الاجزاء ہے اور کثرۃ بحسب الافراد نہیں ہے یہ اس وقت میں ہے جب یہ کہا جائے کہ ہر ایک عقل ایک ماہیۃ نوعیۃ بسیط ہے جو کہ صرف ایک فرد میں منحصر ہے تو کثرۃ بحسب الافراد نہیں ہو گی نہ باعتبار ماہیۃ جنسیہ کے کیونکہ اس صورت میں جنس برائے عقول سرے سے موجود ہی نہیں ہے اور نہ باعتبار ماہیۃ نوعیہ کے کیونکہ وہ صرف ایک ہی فرد میں منحصر ہے۔ کثرۃ کہاں سے آئے گی اگر ہر ایک عقل کے لئے ماہیۃ نوعیہ مرکبہ من الجنس والفصل کا قول کیا جاوے جو کہ منحصر پھر بھی ایک فرد میں ہے تو کثرۃ بحسب الافراد فی الماہیۃ الجنسیۃ ثابت ہو جائے گی یعنی اس ماہیۃ جنسیہ عقلیہ کے لئے عقول عشر دس افراد نوعی ہو جائیں گے اب تو بلا شبہ اس میں برہان جاری ہو جائے گا قولہ فیہ نظر ان الکلیۃ والجزئیۃ من عوارض الکم الخ حاصل اس کا یہ ہے کہ کثرۃ بحسب الاجزاء کے اندر ایک درجہ مجموع کا ہو گا۔ جو ان اجزاء کے لئے کل قرار پائے گا، اور یہ اس کے لئے اجزاء۔ اور کلیۃ وجزئیۃ حقیقۃً کم منفصل کے عوارض میں سے ہے کیونکہ کلیۃ و جزئیۃ کی دار مدار انقسام وتجزی پر ہے جو چیز انقسام وتجزی کو بالذات وحقیقتاً قبول کرے گی وہ کلیۃ اور جزئیۃ کو بھی حقیقۃً و بالذات قبول کرے گا اور معدود دان اوصاف کو بالعرض یعنی بواسطۃ العدد قبول کرتا ہے اب عدد کے علاوہ جو اشیا کثرۃ بحسب الاجزاء قبول کریں گی انہیں عدد ضرور عارض ہو گا اور وہ عدد کے لئے معروض بنیگی اور عروض عدد طبیعۃ واحدہ مشترکہ بین الاجزاء کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ اہل علم نے اتفاق کیا ہے کہ عدد وحدۃ متکررہ کا نام ہے یعنی تکرار وحدۃ سے حاصل ہوتا ہے، اور تکرار وحدۃ اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ وحدۃ اولی اور وحدۃ ثانیہ ہر دونو کا مضاف الیہ متحد فی الطبیعۃ ہو یعنی دونو کے مضاف الیہ طبیعۃ اور ماہیۃ ایک ہو اگر ان دونو وحدتین کے مضاف الیہ الگ الگ ماہیۃ کے ہوں۔ تو وحدتین متمائزتین متغایرتین قرار پائیں گی نہ وحدۃ متکررہ مثلاً اگر ایک وحدۃ مضاف الی الماہیۃ الانسانیہ ہو پھر دوسری وحدۃ بھی مضاف الی ھذہ الماہیۃ ای

الانسانیہ ہو تو تکرار وحدۃ ہو جائے گا اور کثرۃ بھی حاصل ہو جائے گی اگر ایک وحدۃ مضاف الی الماہیتہ الانسانیہ ہو اور دوسری الی الماہیتہ الفرسیہ تو نہ تکرار ہے نہ کثرۃ تو اس سے معلوم ہوا کہ عروض عدد طبیعۃ واحدہ مشترکہ کا تقاضا کرتا ہے اب چونکہ عقول کے اندر کوئی طبیعۃ واحدہ مشترکہ نہیں ہے اس لئے وہ معروض للعدد نہیں ہوں گے۔ اور جب معروض للعدد نہ ہوئے تو معروض للکلیۃ والجزئیۃ نہیں ہوں گے تو نہ مجموع ہو گا نہ اجزا اور کثرۃ بالاجزا لہذا برہان جاری نہیں ہو سکے گا قولہ فتامل فقیہ نظر دقیق بعد حاصل نظر یہ کہ اولاً ہم تسلیم نہیں کرتے کہ معروض عدد حقیقۃً وبالذات طبیعۃ واحدۃ مشترکہ ہوتی ہے بناً عدم تسلیم اس پر ہے کہ عدد مجموع وحدات کا نام ہے وحدۃ متکررہ کا نام نہیں ہے لہذا عدد کا محل و معروض وہی ہو گا جو ان وحدات کا محل و معروض ہو گا اور یہ امور متعددہ و مختلفۃ الطبیعۃ ہو سکتے ہیں۔ ان کے اندر اتحاد طبیعۃ کوئی ضروری امر نہیں ہے اگر ہم تسلیم کر لیں کہ معروض عدد طبیعۃ واحدہ مشترکہ ہوتی ہے۔ تو پھر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ طبیعۃ واحدہ مشترکہ ان امور کثیرہ کے لئے ذاتی ہو بلکہ عام ہے۔ خواہ ذاتی ہو یا عرضی اگر عقول کثیرہ کے اندر طبیعۃ واحدہ ذاتیہ تو مشترک نہیں ہے لیکن طبیعۃ عرضیہ میں تو ان کا اشتراک ہے خواہ وہ العقل ہو یا الجوہر بہر حال عقول کے اندر امر واحد مشترک خواہ عرضی ہو موجود ہے لہذا برہان ان کے اندر جاری ہو سکتا ہے۔ قولہ ویمکن الاستدلال ببرھان التضایف الخ بطلان تسلسل کے لئے برہان تضایف سے بھی استدلال کیا جاتا ہے اور عام طور پر یہ برہان علۃ واجبہ کے اثبات کے لئے پیش کیا جاتا ہے اور سلسلۂ علل علۃ واجبہ پر جا کر منتہی ہو جاتا ہے اور اگر یوں نہ ہو بلکہ سلسلۂ علل و معلولات لا الی نہایۃ چلا جائے تو پھر لازم آتا ہے کہ سلسلۂ معلولات زائد ہو گا علل سے بقدر واحد حالانکہ یہ لازم باطل ہے فالملزوم مثلہ باطل یعنی ارتقاء سلسلۂ لاالی نہایۃ باطل ہو گا۔ وجہ ملازمہ یہ کہ اگر سلسلۂ علل و معلولات لاالی نہایۃ ہو یعنی یہ سلسلہ آج سے بجانب ماضی ایک دوسرے کے لئے علۃ و معلول ہوتے چلے جاویں یعنی ہر تحتانی اپنے سے فوقانی کا معلول ہو اور اسی طرح یہ سلسلہ کہیں ایسی علۃ پر ختم نہ ہو جو کسی معلول نہیں بلکہ ہر وہ جو اپنے سے تحتانی کے لئے علۃ ہے وہ ضرور اپنے سے فوقانی کے لئے معلول ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ معلولات بقدر واحد علل سے زائد ہوں کیونکہ معلول اخیر جو آج دن موجود ہو اس کو چھوڑ کر اوپر کے ہر مرتبہ میں وصف علیۃ و معلولیۃ موجود ہے اور یہ معلول اخیر ایسا ہے کہ اس میں صرف وصف معلولیۃ بغیر وصف علیۃ کے موجود ہے تو معلوم ہوا کہ معلول بقدر واحد علل سے زائد ہے حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ علیۃ و معلولیۃ ایک دوسرے کے متضایف ہیں ایک متضایف دوسرے متضایف کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ من المعلوم ان المتضائفین متکافیان

فی الوجود اور تکافو کی تفسیر کرتے ہوتے کہا ای انہما معًا بالتلازم فی التحقق فی التحقق میں
جار و مجرور معًا کے متعلق ہے یعنی ان کے درمیان معیۃ فی التحقق ہوتی ہے بسبب تلازم کے و
بالماھیۃ فی التعقل فی التعقل بھی معًا کے متعلق ہے یعنی ان کے درمیان معیۃ فی التعقل ہوتی ہے
بسبب نفس الماہیۃ و خصوصیۃ الماہیۃ نفسہا اور یہ اس لئے کہ یہ دونو متضائفین مستند ہوتے ہیں،
ایک ہی علۃ کی طرف جوان کے درمیان ارتباط افتقاری پیدا کر دیتی ہے لیکن افتقار کی جہات الگ الگ
ہوتی ہیں، تاکہ دور نہ آنے پاتے۔ جیسے ابوۃ اور بنوۃ کہ یہ مستند ہیں علۃ واحدہ یعنی الولادۃ کی طرف اور اسی
طرح علیۃ اور معلولیۃ اور یہ مستند ہیں الی العلاقۃ الخاصۃ ای الاصدار و الایجاد
ایک متضائف کا دوسرے متضائف کے بغیر موجود ہونا باطل ہے یہ باطل اسی امر سے پیش آیا ہے۔
آپ نے اس سلسلہ کو غیر متناہی کہا ہے تو عدم تناہی باطل ہو جائے گی تناہی سلسلہ ثابت ہو جاتے گی
اور استحالہ سے بھی بچ جائیں گے کیونکہ سلسلہ جب ایسی علۃ پر منتہی ہوگا جو کسی کی معلول نہیں ہے تو اس میں علیۃ
بدون المعلولیۃ ہو گی اور معلول اخیر میں معلولیۃ بدون العلیۃ تھی لہذا مساوات قائم رہے گی زیادتی لازم نہیں
آئے گی جو بصورت عدم تناہی آرہی تھی۔ فیہ نظر فان ما یقتضیہ طباع التضائف الخ
حاصل نظر یہ ہے کہ طباع تضایف کا تقاضا یہ ہے کہ نفس الامر میں ایک متضائف بدون المتضائف
الاخر نہ ملے صورۃ مذکورہ میں یہ تقاضا پورا ہے اس کے خلاف قطعًا نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے۔
کہ آپ پہلے سلسلہ علل و معلول پر غور کریں پھر زیادتی پر پھر اس نظر کو سمجھیں مثلاً جو سلسلہ علل معلول کا
لاالی نہایۃ بجانب ماضی چلا گیا تھا اس کو حادث یومی سے اوّل ثانی ثالث کے ساتھ بجانب ماضی
الی مافوق موسوم قرار دیتے جائیں مثلاً جو حادث فی الیوم ہوا اسکو اوّل جو حادث فی الامس ہوا اس کو ثانی
جو قبل الامس اس کو ثالث جو اس سے قبل اس کو رابع قرار دیویں ھکذا الی غیر النہایۃ اب اوّل
معلول ہے ثانی کا۔ اور ثانی معلول ہے ثالث کا۔ اور ثالث معلول ہے رابع کا یعنی ہر تحتانی اپنے سے
فوقانی کا معلول ہے۔ اور ہر فوقانی اپنے تحتانی کے لئے علۃ ہے اب چونکہ معلول اخیر میں صرف وصف
معلولیۃ ہے بخلاف مافوق کے یعنی ثانی ثالث رابع وغیرہ لاالی نہایۃ ہر درجہ میں وصف علیۃ و معلولیۃ
موجود ہے لہذا تعداد علل سے ایک معلول زائد ہے یعنی معلول اخیر زائد ہے اس میں وصف علیۃ موجود
نہیں لہذا یہ معلولیۃ زائد از علیۃ ہے اور یہی چیز باطل ہے حاصل نظر یہ ہے کہ طبیعۃ تضایف کا مقتضا یہ
ہوتا ہے کہ نفس الامر میں ایک متضایف بغیر اپنے دوسرے متضایف کے موجود نہ ہو اور اس مقتضا
کے خلاف یہاں کوئی امر لازم نہیں آتا کیونکہ اصل بات یہ ہے کہ معلول اخیر کی معلولیۃ کے ساتھ جو علیۃ

مضایف ہے وہ ہے علیۃ اس کے مافوق والی اور اس مافوق میں جو معلولیۃ موجود ہے اس کا مضایف ہے۔ وہ علیۃ جو اس سے مافوق میں موجود ہے یوں کہیے کہ معلول اوّل میں جو معلولیۃ ہے اس کا تضایف اس وصف علیۃ کے ساتھ ہے جو ثانی میں موجود ہے اور ثانی میں جو وصف معلولیۃ ہے وہ مضایف ہے اس علیۃ کی جو ثالث میں موجود ہے اسی طرح لا الیٰ نہایۃ آپ تقابل بین المتضائفین دیتے چلے جائیں بخلاف تضایف نفس الامر میں لازم نہیں آئے گا آپ اس غلطی میں مبتلا ہیں کہ آپ معلول اخیر کی وصف معلولیۃ کو الگ کر دیتے ہیں اور اس سے اوپر یعنی درجہ ثانیہ کے اندر جو علیۃ و معلولیۃ موجود ہے، اس کو ایک دوسرے کا محاذی قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ امرین متضایفین نہیں ہیں۔ بلکہ اجنبین ہیں کیونکہ درجہ ثانیہ کی علیۃ متضایف معلول اخیر کی معلولیۃ کے ساتھ ہے نہ اسی درجہ ثانیہ کی معلولیۃ کے ساتھ جس کے ساتھ آپ نے تقابل دے رکھا ہے۔ بلکہ درجہ ثانیہ کی معلولیۃ کی مضایف وہ علیۃ ہے۔ جو درجۂ ثالثہ میں موجود ہے۔ اگر آپ صحیح طریقہ پر تقابل دیں تو نفس الامر میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی آپ غلط طریقہ پر تقابل دیتے ہیں۔ تو خرابی نمایاں ہوتی ہے یہ آپ کی غلطی کا نتیجہ ہے اسکی ذمہ داری آپ پر ہے لہذا آپ کا یہ برہان ناتمام ہے کیونکہ نفس الامر کے لحاظ سے کوئی لازم باطل پیش نہیں آتا۔ فتفکر فانہ دقیق اس کے ساتھ نظر مذکور کے جواب کی طرف اشارہ کیا جسکی تفصیل منہیہ میں کر دی جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک سلسلہ متضایف دوسرے سلسلہ متضایف پر بقدر واحد یقیناً زائد ہے اور یہ زیادتی بیّن اور بدیہی ہے بطور تنبیہ کے کہا لانا نعلم اجمالاً یعنی اتنا تو اجمالاً ہم جانتے ہیں کہ معلول اخیر میں صرف معلولیۃ ہے اور اس سے مافوق درجات میں ہر ہر درجے کے اندر علیۃ اور معلولیۃ پائی جاتی ہے تو اس سے بداھۃً واضح ہو جاتا ہے کہ سلسلہ معلول زائد از علل ضرور ہے لہذا ایک مضائف بدون مضائف موجود ہے جو کہ باطل ہے قلنا انما یلزم الزیادۃ حاصل جواب یہ کہ جب آپ معلول اخیر کو الگ کر لیتے ہیں اور تقابل علۃ مع المعلولیۃ فیما فوق الاخیر میں شروع کرتے ہیں تو یہ تقابل بین المضائفین نہیں ہے بلکہ بین الاجنبیین ہے اس وقت مساوات شرط نہیں ہے زیادہ لازم بھی جاتے تو یہ باطل نہیں ہے کیونکہ یہ زیادۃ بین المضائفین نہیں ہے اگر آپ تحاذی و تقابل بین المتضائفین دیں یعنی معلولیۃ معلول اخیر کو الگ نہ کریں بلکہ اس کے محاذی علیۃ مافوق المعلول الاخیر کو قرار دیں یعنی درجۂ ثانیہ کی علیۃ کو محاذی معلولیۃ معلول اخیر کے قرار دیں پھر درجہ ثانیہ کی معلولیۃ کے محاذی درجہ ثالثہ کی علیۃ کو اعتبار کریں تو زیادتی سرے سے لازم ہی نہیں آتی خلاصہ یہ کہ اگر آپ تقابل بین الاجنبیین اعتبار کرتے ہیں۔ تو لازم یعنی زیادۃ مسلّم ہے لیکن یہ باطل نہیں ہے اگر تقابل بین المتضائفین ہو تو

سرے سے لازم یعنی زیادۃ پیش ہی نہیں آتی فقولہ انما یلزم الزیادۃ الی قولہ فی کل فوقانی تسلیمٌ للزوم الزیادۃ مع اخذہ مع الاجنبی واشار الی منع بطلانہ بقولہ فلزومہا مع اعتبار الاجنبی لا ینافی ما یقتضیہ التضایف وقولہ واذا لم تعتبر مع تلک الاجنبیتہ بل مع مضائفہا فلا یلزم الزیادۃ اشارۃٌ الی منع اللزوم علی تقدیر حیثیۃ التقابل بین المتضایفین من حیث انہما متضائفان قولہ فی الحاشیۃ لا یقال بعد ثبوت المساواۃ اب لزوم زیادۃ کو اور طریق سے ثابت کرنیکی کوشش کر رہا ہے وہ یہ کہ تضایف مساواۃ عددی کو بین المتضایفین تقاضا کرتا ہے یعنی ایک متضایف جتنا تعداد میں موجود ہو دوسرا متضائف بھی اتنا ہی تعداد میں اس کے ساتھ بالمساوات موجود ہو اب اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ ان سلسلتین کا عدد فیما فوق المعلول الاخیر مساوی اور برابر ہے اور معلول اخیر میں صرف معلولیۃ کا عدد موجود ہے لیکن اس عدد کے مقابل عدد علۃ ہمیں موجود نظر نہیں آتا تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک سلسلے کا عدد دوسرے سلسلہ کے عدد سے زائد ہے اور زیادتی عدد سے لازم آتا ہے کہ سلسلتین متضایفین میں کوئی ایک مضائف بدون مضائفہ الآخر متحقق ضرور ہے اگرچہ ہم اس کی تعیین نہیں کر سکتے کہ فلاں مضائف بغیر اپنے مضائف کے موجود ہے بہر حال زیادتی عدد سے یہ ضرور لازم آتا ہے کہ لاعلی التعیین کوئی کوئی مضایف اس سلسلہ کے کسی مقام پر بغیر اپنے مضائف کے متحقق ہے اگرچہ ہم سے تعیین نہیں ہو سکتی اور یہ لازم بھی تو باطل ہے کیونکہ تضایف کے مقتضا کے منافی ہے ہماری گفتگو تطبیق بین المتضائفین کے اندر نہیں ہے کہ آپ تطبیق بین المتضائفین جاری کر کے اس لازم کو منع کریں بلکہ ان کی مساواۃ فی العدد کے اندر کلام ہے اور یہاں عدد میں کمی بیشی ضرور ہے مع قطع النظر عن کونہ متضائفا اولا بہر حال زیادۃ فی العدد لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے۔ لانا نقول لا ریب فی ان الکلام فی تطبیق احد المتضائفین اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام تو تطبیق احد المتضائفین مع المضائف الاخر میں چل رہی تھی نہ مع الاجنبی میں اگر آپ اس سے قطع نظر کرتے ہیں تو پھر جو زیادتی لازم آرہی ہے اس کا استحالہ ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ زیادتی صرف اس صورت میں مستحیل ہے جب کہ متضائفین من حیث المتضایفین ملحوظ نظر ہوں۔ کیونکہ تکافو فی العدد متضائفین من حیث المتضائفین کا لازم ہے نہ اس وقت کہ جب تضایف سے قطع نظر کر لیں خلاصہ جواب یہ کہ تطبیق بین المتضائفین کرتے ہیں تو زیادۃ لازم نہیں آتی اگر

تطبیق بین المتضائفین سے قطع نظر کرتے ہیں تو زیادۃ لازم آتی ہے لیکن یہ زیادتی مستحیل نہیں فیل فی هٰذا الجواب نظر دقیق لان المستدل قطع النظر عن حیثیة تطبیق المضائف علی المضائف الاٰخر لانه قطع النظر عن حیثیة التضایف راسًا وفرقٌ بینهما فتنبّه قوله فیجوز ان یکون عدد العلیات ازید الخ

ہذا جواب آخر حاصل یہ کہ اگر آپ تطبیق بین المتضائفین سے صرف نظر کریں تو بھی زیادتی عدد لازم نہیں آتی پہلے جواب کے اندر اس صورت میں زیادۃ کو تسلیم کر لیا تھا لیکن اس کے استحالہ کو منع کیا تھا۔ اب اس جواب میں عدم تسلیم الزیادۃ ہے، وہ یہ کہ معلول اخیر کو الگ کر لینے کے بعد بھی ممکن ہے کہ اوپر عدد علیات کا زائد ہو اور عدد معلولات کا کم ہو تو جو علۃ کا عدد زائد ہے وہ معلول اخیر کے عدد کے بالمقابل آجائے گا۔ لہٰذا مساواۃ فی العدد برقرار رہے گی۔ اور زیادتی لازم نہیں آئے گی۔ باقی رہا یہ سوال کہ فیما فوق المعلول الاخیر ہر علیۃ کے مقابلہ میں عدد معلولیۃ موجود ہوتا چلا جا رہا ہے لہذا فیما فوق المعلول الاخیر عدد علیات کو زائد از معلولیات قرار دینا باطل ہے لہذا فیما فوق المعلول الاخیر مساواۃ فی العدد ہے۔ اور معلول اخیر یقیناً زائد ہے۔ قاضی مبارک نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا۔ وجود واحدٍ من کل منهما مع واحد من الاٰخر یعنی سلسلۂ علیات اور سلسلۂ معلولیات میں سے واحد بمقابلہ واحد موجود ہوتے چلے جانے سے مساواۃ لازم نہیں آجاتی الا تریٰ ان الشهور سے اس کی تائید پیش کر دی کہ جو لوگ زمانہ کو غیر متناہی تسلیم کرتے ہیں تو اس صورت میں آپ ایک ایک شہر کا مقابلہ ایک ایک سنہ سے دیتے چلے جائیے یہ مقابلہ لا الی نہایۃ چلا جائے گا۔ اور کہیں نہیں رکے گا کیا اب اس سے مساواۃ فی العدد بین الشہور والسنین لازم آئے گی؟ ہرگز نہیں بلکہ تعداد شہور تعداد سنین سے زائد ہے لیکن یہ زیادتی بسلسلۂ تقابل کہیں متعین نہیں کی جا سکتی اسی طرح فیما فوق المعلول الاخیر چونکہ سلسلہ غیر متناہی ہے لہذا ہر علۃ کے بمقابلہ معلول کے موجود ہوتے چلے جانے سے مساواۃ لازم نہیں آئے گی بلکہ زیادتی علۃ ممکن ہے قوله فی الحاشیة والحق ان الامور الغیر متناهیة لا تتصف اس سے ان تمام براہین پر اعتراض ہے جو تسلسل اور عدم تناہی کے بطلان پر پیش کی جاتی ہیں۔ کیونکہ برہان تضعیف ہو یا تضایف اور تطبیق ہر ایک کے اندر ایک سلسلہ کا نقص اور دوسرے کی زیادتی ظاہر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے حالانکہ حق بات یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ بنسبت اپنے نظائر کے نقص اور زیادتی کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتے کیونکہ نقص و زیادۃ مقدار متناہی کو عارض ہوتے ہیں۔ اور غیر متناہی کو قطعاً عارض نہیں ہو سکتے۔ ہاں البتہ ان کے درمیان مساواۃ بایں معنی کا حکم اور قول کیا جاتا ہے کہ ان امور غیر متناہیہ کے اندر تطابق کرتے چلے

جائیں تو یہ تطابق کسی حد اور مقام پر نہیں رُکے گا، بلکہ لاالی نہایۃ چلتا چلا جائے گا، اور لاتقف عند حد کے
لحاظ سے یہ دونوں مساوی ہوں گے۔ لہٰذا براہین مذکورہ میں جس سلسلہ کو آپ ناقص کہتے ہیں وہ ناقص نہیں
ہے بلکہ اس کے افراد کا تطابق آپ دوسرے سلسلہ کے افراد سے دینا شروع کر دیں جسکو آپ زائد کے نام سے
موسوم کرتے ہیں تو یہ تطابق کسی مقام پر نہیں رُکے گا۔ لہٰذا آپس میں مساوی ہوں گے اور کسی مقام پر
انقطاع ثابت نہیں ہوگا۔ لہٰذا انکی عدم تناہی باطل نہیں ہوسکتی باقی رہا یہ سوال کہ ان براہین کے اندر
جو سلسلہ زائد ہے وہ کل قرار پاتا ہے اور سلسلۂ ناقص جزء اور کل کا اعظم من الجز ہونا تو بدیہی ہے اس بنا پر براہین
کو تام کہا جاتا ہے تو اس کا جواب دیا کہ ہذا ھۃ قولھم ان الکل اعظم من الجزء فی
المتناھی مسلم لا فی غیر المتناھی چونکہ متناہی میں کل جز کی تعیین ہوسکتی ہے اس لئے
اس میں کل کا اعظم من الجز ہونا بدیہی ہے اور غیر متناہی میں نہ کوئی کل ہوسکتا ہے اور نہ جز کیونکہ کلیۃ اور
جزئیۃ یہ مقادیر کو من حیث التناہی عارض ہوتی ہیں اور غیر متناہی کو عارض نہیں ہوسکتی لہٰذا غیر متناہی
میں کسی کو کل اور کسی کو جز قرار دینا یہ صرف تقدیر محض اور فرض صرف ہے حقیقت ایسے نہیں ہے جب غیر متناہی
میں کل اور جز ہو ہی نہیں سکتا تو الکل اعظم من الجز کا یہاں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لہٰذا آپ کے اکثر
براہین ناتمام ہیں۔ قولہ قد یستدل ببرھان الحیثیات الخ وسمّاہ صاحب
التلویحات بالبرھان العرشی حاصل برہان یہ ہے کہ جب امور مترتب بالترتیب لاالی نہایۃ
ہوں جیسا کہ تسلسل اسے مستلزم ہے تو ہم ان امور کو محیّث بالحیثیات کر لیتے ہیں یعنی مثلاً مبدأ سے لیکر پھر آگے
کسی ایک مرتبہ تک حیثیت اولیٰ سمجھ لیجئے پھر اس جگہ سے آگے کسی اور مرتبہ تک پھر حیثیۃ ثانیہ سمجھ لیجئے اور
اسی طرح متعدد حیثیات ثالثہ، رابعہ وغیرہا سے محیّث کر لیا جائے جو مستغرق لکل الامور ہو جائے پھر عقل یہ حکم
دیتا ہے کہ اس حیثیت سے لیکر اگلی حیثیۃ ثانیۃ کے مابین جو ٹکڑا ہے وہ متناہی ہے پھر اس ثانیہ اور اگلی
ثالثہ کے مابین جو حصہ ہے وہ متناہی ہے۔ کیونکہ غیر متناہی تو محصور بین الطرفین نہیں ہوسکتا اور یہ حکم
عقلی ان تمام افراد حیثیات کو جہاں تک ترتیب موجود ہے علی سبیل الاستغراق شامل
ہو جائے گا۔ جب یہ حکم علی سبیل الاستغراق ہر ایک ہر ایک فرد حیثیت پر جاری ہو گیا کہ متناہی ہے تو اب
مجموع من حیث المجموع سلسلہ بھی متناہی قرار پائے گا کیونکہ وہ ان متناہیات کا مجموعہ ہے اور متناہیات کا
مجموعہ بھی متناہی ہوتا ہے۔ حالانکہ آپ نے اسے غیر متناہی فرض کیا تھا ھذا خلف اور حاشیہ میں
حیثیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ای الذات الماخوذۃ بالحیثیۃ یعنی حیثیۃ سے مراد
خود حیثیۃ جو امور اعتباریہ سے ہے وہ مراد نہیں ہے۔ بلکہ مراد وہ ذات ہے جو کہ اس حیثیۃ کے ساتھ محیّث

وماخوذ ہے یہ تفسیر اس لئے کی کہ یہ اعتراض دفع ہو جاتے کہ حیثیات تو امور اعتبار یہ ہیں۔ اور اعتباریات کا تسلسل انقطاع اعتبار کے ساتھ خود بخود منقطع ہو جاتا ہے۔ لہذا برہان کے ساتھ اسے باطل کرنیکی کیا ضرورت تھی۔ اس اعتراض کو رفع کرنے کے لئے حیثیت سے مراد ذات محیثہ کو قرار دیا تاکہ اعتباریات سے خارج ہو جائے

قوله فيه نظر فان حكم كل واحد الخ حاصل نظر یہ کہ ضروری نہیں کہ جو حکم ایک ایک فرد پر جاری ہو وہ مجموع من حیث المجموع پر بھی جاری ہو جاتے لہذا حکم تناہی جو آپ نے ہر اس حصہ پر لگایا ہے جو مابین الحیثیتین ہے یہ حکم مجموع من حیث المجموع پر نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ مابین الحیثیتین ہونا مجموع من حیث المجموع پر صادق نہیں آتا۔ قوله في الحاشية فيجوز ان يكون الخ وما قيل في الجواب یہ جواب نظر میر باقر سے منقول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ حکم اجمالی ان مرتبات پر علی سبیل الاستغراق بایں طور ہے کہ اس جملہ کو بھی شامل ہے لہذا یہ جملہ سلسلہ بھی اس حکم کے تحت آکر متناہی قرار پائے گا جیسا کہ ایک خط کے متعلق یہ حکم کیا جاتے کہ مبدا سے لے کر اگلے نقطہ مفروضہ تک دون الذراع ہے اور اس قسم کا حکم علی سبیل الاستغراق مبدا خط سے لے کر جہاں تک اس کو اتصالی ترتیب لے گئی ہے اگر خمسین مرتبہ صادق آتا ہے تو بہر حال مجموع من حیث المجموع ضرور دون خمسین ذراع قرار پائے گا۔ تو جو حکم افراد پر تھا وہ مجموع پر بھی نافذ ہو گیا ہے اس کے لئے اصل اور ضابطہ یہ ہے کہ جب کوئی حکم ہر ایک ایک فرد پر علی سبیل الاستغراق جاری ہو بشرط الانفراد یعنی یہ حکم اس کا تنہا اور منفرد ہونے کی حیثیت سے ہو اور جب دوسرے کے ساتھ مجتمع ہو جاتے تو یہ حکم نہ رہے تو یہ حکم مجموع پر جاری نہیں ہو سکتا اگر وہ حکم بشرط الانفراد نہ ہو بلکہ عام ہو خواہ وہ فرد علی سبیل الانفراد ہو یا علی الاجتماع مع الغیر تو اس قسم کا حکم علی الافراد مجموع من حیث المجموع پر بھی نافذ ہو جاتا ہے۔ اور مانحن فیہ میں صورت ثانیہ ہے کیونکہ یہ حکم تناہی صرف ایک حصہ کا علی الانفراد نہیں بلکہ یہ ان تمام افراد کا ہے جو الی ما بلغہ الترتیب والوجود موجود ہیں خواہ ان کو انفراداً اعتبار کریں یا دوسرے کے ساتھ ملا کر لہذا یہ حکم تناہی مجموع من حیث المجموع پر جاری ہو جائے گا۔ تو قاضی مبارک نے اس کو فليس بشيء کہہ کر رد کر دیا ہے خلاصہ رد یہ کہ آپکے قول الی ای ما بلغه الوجود والترتیب سے کیا مراد ہے اگر آپ کی مراد عام ہے کہ خواہ وہ سلسلہ مابین الحیثیتین واقع ہو یا نہ ہو تو پھر ہم آپ کا یہ حکم کلی تسلیم نہیں کرتے کیونکہ جو مابین الحیثیتین نہیں ہے اس کی تناہی تو تسلیم نہیں کی جا سکتی اگر آپ کی مراد ہے کہ جہاں تک ترتیب پہنچتی ہے بشرطیکہ ہو مابین الحیثیتین تو وہ متناہی ہے تو آپ کا یہ حکم کلی صحیح ہے لیکن یہ حکم اس سلسلہ جملہ پر نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس پر مابین الحیثیتین ہونا صادق نہیں آتا خلاصہ یہ کہ اگر مجموع من حیث المجموع

اس حکم کلی کے موضوع کی وصف عنوانی کے تحت داخل ہو تو حکم افراد اس مجموع پر نافذ ہو جائے گا اگر مجموعہ وصفِ عنوانی موضوع میں داخل نہ ہو تو حکم افراد اس مجموع پر نافذ نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر کہا جاتا ہے کل مرکب منقسم تو اب مجموعہ مرکبات کا بھی تو مرکب ہے لہذا کل مرکب کی وصف عنوانی اس کو شامل ہو جائے گی اور حکم انقسام جیسے ہر فرد مرکب پر جاری ہے۔ اسی طرح مجموعہ مرکبات پر بھی جاری ہو جائے گا اب دوسری قسم کا حکم دیکھئے مثلاً کہا ہے کل بسیط لا یقبل القسمة مجموعہ بسائط کو یہ حکم شامل نہیں ہوگا۔ کیونکہ مجموعہ بسائط تو مرکب قرار پائے گا اور کل بسیط والی وصف عنوانی میں داخل نہیں ہو سکتا لہذا مجموعہ بسائط پر لا یقبل کا نہیں بلکہ یقبل القسمة کا حکم جاری ہوگا۔ اسی طرح ما نحن فیہ میں آپ حکم تناہی کو جاری کر رہے ہیں علی کل ما بین الحیثتین اور مجموع من حیث المجموع چونکہ ما بین الحیثتین نہیں ہے لہذا یہ مجموعہ وصف عنوانی موضوع سے خارج ہے تو حکم بالتناہی اس پر جاری و نافذ نہیں ہو سکتا قولہ وقد یبرھن علی ابطال الدور والتسلسل جمیعا الخ اس برہان کو برہان تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کہا جاتا ہے اور اسے الاسد الاخصر بھی کہتے ہیں، حاصل اس برہان کا یہ ہے کہ تسلسل اور دور سے تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آتا ہے اور لازم باطل ہے لہذا ملزوم یعنی تسلسل و دور بھی باطل ہو گا وجہ ملازمہ کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ ما بالعرض ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جو اپنے تحقق میں محتاج ہو دوسرے کے تحقق کی طرف الذی یحتاج فی تحققہ الی تحقق شیئ آخر تو تسلسل کی صورت میں چونکہ ہر ایک کا تحقق اپنے سابق پر موقوف اور اسکی طرف محتاج ہوتا ہوا چلا جاتا ہے اگر یہ سلسلہ لا الی نہایۃ چلا جاتے تو سب بالعرض ہوں گے اور ان میں کوئی بھی بالذات نہیں ہو گا اور اسی طرح دور میں جب الف اپنے تحقق میں محتاج الی البا ہوا تو الف بالعرض ہوا اور پھر جب البا الف کی طرف محتاج ہوا تو البا بھی بالعرض ہوا تو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آگیا یہی مطلب ہے اس کے قول اذا کان کل واحد من الاحاد الذاھبۃ الی عدم النہایۃ ای فی التسلسل والعائدۃ ای فی الدور اور یہ لازم باطل ہے وجہ بطلان یہ کہ اگر سب بالعرض ہوں اور بالذات کوئی بھی نہ ہو تو پھر لازم آتا ہے کہ یہ امور سرے سے عالم تقرر اور وجود میں ہی نہ آئیں کیونکہ تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات ممتنع ہے اور یہ مسئلہ بدیہیات میں سے ہے کیونکہ خود عقل وجدان تسلیم کرتا ہے کہ جو وصف کسی موصوف کی ذاتی وصف نہ ہو بلکہ عارضی وصف ہو تو خود عقل سوال کرتا ہے اور سوچتا ہے کہ یہ وصف اسکو کہاں سے حاصل ہوتی ہے اگر کسی موصوف بالذات پر انتہا ہو جاتے تو سوال رک جائے گا اور عقل مطمئن ہو جائیگا

اگر کسی بالذات پر انتہا نہ ہو تو نہ سوال رُکے گا نہ اطمینان حاصل ہو گا مثلاً اندھیرے میں کتاب پر اچانک روشنی چمکی چونکہ کتاب نور بالذات نہیں ہے توسوال پیدا ہو گا کہ روشنی کہاں سے آئی آپ اگر کہیں کہ دیوار سے اس پر روشنی عائد ہوتی ہے۔ اب دیوار کے متعلق سوال ہو گا کہ اس پر روشنی کہاں سے آئی اب اگر یہ کہا جائے کہ سورج کی چمک دیوار سے ٹکرا کر کتاب پر پڑی ہے توسوال ختم ہو جائے گا کیونکہ سورج نور بالذات ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بالذات نہ ہو بالعرض وجود میں نہیں آسکتا منہیہ میں اس برہان پر اعتراض کیا کہ یہ برہان صرف علل کے بارہ میں علۃ بالذات کے اثبات میں فائدہ دیتا ہے یعنی علۃ در علۃ کا سلسلہ جاری ہو تو یہ برہان اسی سلسلہ کی عدم تناہی کو باطل کر کے ایسی علۃ کا وجود ثابت کرے گا جو اپنے وجود میں کسی اور کا محتاج نہیں وہ خود موجود بالذات اور واجب بالذات ہے جو سب کے لئے علت ہے اور معلول کسی کا نہیں اس کے علاوہ باقی امور غیر متناہیہ مثلاً معدات یا شرائط غیر متناہیہ ہوں انکی عدم تناہی کو باطل نہیں کرسکتا حالانکہ ضرورت اسکی تھی کیونکہ بصورت نظریۃ کل جو ترتب و توقف علیٰ امور غیر متناہیۃ آتا ہے یہ تو سب شرائط و معدات میں سے ہیں کیونکہ نظر وفکر ازجملہ شرائط ہے لہذا دلیل مطابق مدعیٰ نہ ہو گی تقریب ناتمام ہے کہتے ہیں کہ فتأمل کے ساتھ اشارہ الی الجواب ہے جواب یہ کہ اگر ہر شرط و مُعد اپنے فیضان میں محتاج الی شرط و معد سابق ہوتا چلا جائے تو یہ سب بالعرض ہوں گے اور بالذات کوئی نہیں ہو گا لہذا ضروری ہے کہ کوئی شرط و معد ایسا ہو جس کا فیضان کسی اور شرط کیطرف محتاج نہ ہو بلکہ اس کا فیضان براہ راست بلا شرائط قدیم ذات سے ہو یہ بدیہی ہو گا اور سلسلہ کا انتہا اسی بالذات پر ضروری ہے تو ہمارا مدعیٰ جو تھا ابطال نظریۃ کل یہ برہان اس کو مستلزم ہوا۔ لہذا تقریب تام ہے قولہ لان المعرف مقول او ھذہ صغری القیاس الخ یہ درحقیقت ایک اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے اعتراض یہ کہ اگر یوں کہا جائے کہ تصورات کل کے کل نظری ہیں اور تصدیقات بدیہی اور تصور نظری تصدیق بدیہی سے حاصل ہوتا ہے۔ تو نظریۃ کل کی صورۃ میں نہ تسلسل آیا نہ دور اور اسی طرح بالعکس یعنی تمام تصدیقات نظری ہوں اور تصورات بدیہی اور تصدیق مکتسب من التصور البدیہی ہو تو بھی بصورت نظریۃ کل تصدیقات نہ تسلسل آیا نہ دور تو اس سوال کو رفع کرنے کی خاطر خود سلسلہ اکتساب تصور کا من التصدیق و بالعکس دونو کو ممتنع قرار دے دیا تاکہ یہ سوال سرے سے واقع نہ ہو تب کہا ولا یعلم التصور من التصدیق ولا بالعکس لان المعرف مقول یہ پہلے دعویٰ لا یعلم التصور من التصدیق کی دلیل ہے اس دلیل کی توضیح بعد میں کیجائیگی اس اعتراض کا جواب دوانی نے بھی دیا ہے پہلے وہ سن لیں وہ فرماتے ہیں کہ جو بھی صورت اختیار کی جائے دور و تسلسل بہر حال لازم آتا ہے۔ وہ یوں کہ اگر جمیع تصورات نظری ہوں اور سلسلہ اکتساب من التصدیق البدیہی ہو تو کہا جائے گا کہ یہ تصدیق

بدون التصور حاصل نہیں ہوسکتی کیونکہ تصور تصدیق کے لئے شرط ہے یا شطر تو تصدیق موقوف علی التصور ہو گئی تو تصور بواسطہ تصدیق موقوف علی التصور ہوا سلسلہ آگے چلا جائے تو تسلسل پیچھے لوٹے تو دور اور اسی طرح اگر جمیع تصدیقات نظری ہوں اور سلسلۂ اکتساب منتہی ہو تصور بدیہی تک کہا جائے گا کہ اکتساب تصدیق من التصور فعل اختیاری والفعل الاختیاری مسبوق بالتصدیق بفائدۃ ما وذلک التصدیق نظری تو سلسلہ آگے چلے گا تو تسلسل پیچھے لوٹے تو دور اب قاضی مبارک کو دیکھئے وہ فرماتے ہیں ھذہ صغری القیاس اور کبری قیاس لاشئی من المقول بتصدیق یہ اس وقت جب آپ تالیف دلیل شکل اول کیصورت پر کرنا چاہیں تو المعرف مقول ولا شئی من المقول بتصدیق اگر تالیف دلیل شکل ثانی سے کریں تو پھر کبریٰ قیاس لاشئی من التصدیق بمقول ہوگا اور ہر دو تصورتوں میں نتیجہ لاشئی من المعرف بتصدیق ہوگا۔ فینعکس الی المطلوب ای لاشئی من التصدیق بمعرِّف کبری کے متعلق کہا فمستغنٍ عن الذکر والبیان لامتناع حمل القضیۃ علی شئی ولان التصدیق مبائن للتصور نوعًا فامتنع الحمل بینھما لان المبائن لایحمل علی المبائن وتوضیح الصغری علی ماسمع یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ کہ صغریٰ میں معرف سے کیا مراد ہے الکاسب المطلق یعنی جو حصول شئی کا مفید ہو محمول ہو خواہ نہ ہو یا الکاسب المحمول مراد ہے جو معرف کا متعارف معنی ہے وھو مایحمل علی الشئی لافادۃ تصورہ اگر شق اوّل مراد ہو تو پھر آپ کا صغریٰ ممنوع ہے۔ کیونکہ جب کاسبْ کے اندر حمل ضروری نہ ہوا تو پھر آپ کا المعرف مقول کہنا کلیۃً کیسے صحیح ہوگا بلکہ معرف ایسی چیز بھی ہوسکتا ہے جو مقول اور محمول نہ ہو تو اب اگرچہ تصدیق مبائن ہونے کیوجہ سے محمول تو نہیں ہوسکتی لیکن یہ ممکن ہے کہ کسی خصوصیۃ کی بنا پر کاسبْ تصور ہو جائے اور اس سے انتقال ذہن الی التصور ہوسکے جسے سواد سے بیاض کی طرف اور نار سے دخان کیطرف ذہن منتقل ہوتا ہے باوجودیکہ ایک دوسرے کے مبائن اور ناقابل حمل ہیں اور اگر شق ثانی مراد ہے تو پھر تقریب ناتمام ہے کیونکہ دعویٰ آپ کا عام تھا یعنی لایعلم التصور من التصدیق تصور علی الاطلاق تصدیق سے مکتسب نہیں ہوسکتا اور تصدیق کاسب مطلق برائے تصور نہیں ہوسکتی اور آپ کی دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تصدیق معرف یعنی کاسب محمول نہیں ہوسکتی تو آپ کی دلیل دعویٰ کے مطابق نہ ہوئی علاوہ ازیں اس صورت میں صغریٰ بھی مستغنی عن البیان ہے کیونکہ جب معرّف کہتے ہی کاسب محمول کو ہیں تو پھر مقول کہنا اور اس کی توضیح کے لئے دلیل پیش کرنا سب فضول ولغو ہو جائے گی۔ تو اس سوال

کا جواب دیتے ہوئے کہا المقصود من الکاسب حاصل جواب یہ کہ شق اول اختیار کی یعنی کاسب مطلق مراد ہے کما صرح بہ فی الحاشیہ لیکن مقدمہ ممنوعہ کو اور طریق سے ثابت کرنیکی کوشش کی یعنی اس کو ثابت کیا کہ معرف محمول ہی ہوتا ہے وہ یوں کہ مجہول تصوری کے کاسب سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ جو چیز اس مجہول تصوری کے تصور بالکنہ یا بالوجہ کا فائدہ دے تو ہم اس کو معرف اور کاسب کہیں گے اگر ایک چیز کسی مجہول تصوری کے تصور بالکنہ یا بالوجہ کی مفید نہیں ہے بلکہ تصور بکنہ الشئی کی مفید ہے تو اسے ہم کاسب نہیں کہیں گے اب انتقال من السواد الی البیاض او من النار الی الدخان لا یکون من الکسب لانہما لا یفضیان الی تصورہما بالکنہ او بالوجہ اور جو چیزیں تصور بالکنہ کا فائدہ دیتی ہیں وہ صرف ذاتیات ہیں اور مفید تصور بالوجہ صرف عرضیات کیونکہ ان دونوں اقسام تصور میں علی الترتیب ذاتیات وعرضیات مرآۃ بن کر افادہ تصور کرتی ہیں اور ذاتیات وعرضیات محمول مقول ہوتی ہیں تو بنا بریں معرف بھی محمول ہوا لیکن فتفکر کے ساتھ اشارہ کیا جس کو منہیہ میں واضح کر دیا کہ ہر ذاتی کے لئے محمول ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ اجزائے خارجیہ ذاتیات تو ہیں لیکن قابل حمل نہیں ہیں لہذا ہر ذاتی کو محمول کہنا غلط ہے الا یہ کہ اس کا یہ جواب دیا جائے کہ مطلق ذاتی کے متعلق واجب الحمل ہونا نہیں کہہ رہے تھے بلکہ وہ ذاتی جو تصور بالکنہ کی مفید ہو اور یہ صرف اجزائے ذہنیہ ہی ہو سکتے ہیں نہ خارجیہ اور اجزائے ذہنیہ واجب الحمل ہیں لہذا اعتراض مرتفع ہو جائے گا ثانیاً یہ کہ تصدیق تصور کے اجزائے خارجیہ میں سے تو بداہۃً نہیں ہے تو اب معرف بننے کی صورت ہیں یا تو اجزائے ذہنیہ سے ہو گی تو بھی واجب الحمل ہو گی یا عرضی ہو گی تو بھی واجب الحمل کیونکہ عرضی ما یکون خارجاً محمولاً کو کہتے ہیں لہذا یہ اعتراض واقع نہیں ہو گا۔ لیکن تصدیق چونکہ قابل حمل علی التصور نہیں ہے لہذا معرف نہیں ہو سکتی

قولہ والتصور متساوی النسبۃ الا ای الی وجود التصدیق وعدمہ الخ یعنی ان التصور متساوی النسبۃ فی الاقتضاء ای لا یقتضی وجود التصدیق کما لا یقتضی عدمہ بل قد یحصل وجود التصدیق عقیب التصور وقد یحصل عدمہ کما فی صورۃ الشک یعنی ان التصدیق قد لا یحصل فی صورۃ الشک بان یزول الشک ویحصل بعدہ للنفس درجۃ الیقین والتصدیق وقد لا یزول الشک بل یبقی مدۃ العمر فلا یحصل التصدیق قطعاً فنسبۃ التصور الی وجود التصدیق بعدم الاقتضاء والی عدمہ کک متساویۃ اب یہاں سے مصنف ولا بالعکس کی دلیل پیش کر

رہا ہے یعنی اس کی کہ تصدیق مکتسب من التصور نہیں ہوسکتی اس لئے کہا التصور متساوی النسبۃ یہ ہے۔
صغریٰ اور قاضی مبارک نے کبریٰ منہیہ میں پیش فرمادیا کہ کل ما ھو متساوی النسبۃ بالقیاس
الی وجود التصدیق وعدمہ لا یکون علۃ مرجحۃ لاحدھما اس کبریٰ کے
متعلق فرمایا ظاہرۃ مستغنیۃ عن البیان کیونکہ جس امر کی نسبۃ ایک شئی کے وجود کے ساتھ وہی ہے
جو اس شئی کے عدم کے ساتھ ہے تو کسی ایک جانب کو وہ امر کیسے ترجیح دے سکتا ہے البتہ صغریٰ
کو بالدلیل واضح کرنے کی کوشش فرمارہے ہیں بقولہ لان اثر التصور مجرد تمثل الشئ
فی الذھن الخ یعنی جب تصور کا تعلق کسی شئی سے ہو تو اس پر جو اثر مترتب ہوتا ہے وہ صرف
یہ ہے کہ اس شئی کا تمثل اور ارتسام ذہن میں ہوجاتا ہے۔ اور اس کے ساتھ کوئی حکایت عن الواقع
نہیں ہوتی اسی کو واضح کرتے ہوئے کہا مع عزل النظر عن کونہ حقا او باطلا جیسے
حد و رسم صرف محدود و مرسوم کو ممثل و مرتسم فی الذہن کردیتی ہے لیکن حکایت پر قطعاً مشتمل نہیں
ہوتی۔ علی خلاف سنۃ التصدیق بخلاف طریقہ تصدیق کے کہ جب تصدیق کا تعلق کسی چیز سے ہو تو اس پر
جو اثر مترتب ہوتا ہے وہ صرف تمثل نہیں ہے بلکہ حصول شئی فی الذہن علی سبیل الحکایت ہوتا ہے
جس کی طرف قاضی نے من حیث انہ واقع الخ کے ساتھ اشارہ کیا ہے یعنی صرف مجرد تمثل نہیں ہوتا بلکہ وقوع
یا لا وقوع معتبر ہوتا ہے جو حکایت عن الواقع ہوتی ہے تاکہ اذعان کا تعلق اس کے ساتھ ہو۔ کیونکہ اذعان
صرف حکایت ہی کے ساتھ تعلق پکڑ سکتی ہے اور حصول بلا حکایۃ سے اذعان حاصل ہی نہیں ہوسکتی یہی وجہ ہے
کہ صغریٰ اور کبریٰ چونکہ حامل حکایت ہوتے ہیں تو ان حکایتین کا اذعان مؤدی ہوتا الی الاذعان بالحکایۃ التی
فی النتیجۃ گویا حد اوسط کا ربط مع الاصغر باعتبار الحمل اور مع الاکبر باعتبار الوضع مفید ہوتا ہے۔ ربط الاکبر مع
الاصغر کی تصدیق کا اور حد اوسط کا تصور محض اس قسم کی تصدیق کا مفید قطعاً نہیں ہوسکتا۔ چونکہ تصدیق ہر حال
حکایۃ کو چاہتی ہے اور تصور حکایۃ سے خالی ہے لہذا تصور تصدیق کے لئے علۃ نہیں بن سکتا کیونکہ علۃ ایسی وصف
کا افادہ فی المعلول کر ہی نہیں سکتی جو خود اس علۃ کے پاس نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ علۃ بصورت عدم کسی کو افادۂ وجود
نہیں کرسکتی۔ چونکہ تصور حامل حکایت نہیں ہوتا اور وجود تصدیق بلغیر الحکایت حاصل نہیں ہوسکتا۔ لہذا
تصور کو تصدیق کے ساتھ کوئی علاقہ اور کوئی مناسبۃ افادہ نہ ہوتی۔ لہذا علاقہ مناسبۃ ہونے کی وجہ سے
یہ افادۂ تصدیق کر ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ جب تک بین الکاسب والمکتسب مناسبت نہ ہو سلسلۂ اکتساب
جاری نہیں ہوسکتا۔ ورنہ ہر شئی ہر شئی کے لئے کاسب اور مکتسب ہوجاتی اسی عدم مناسبت کی بناء
پر جیسے تصور کاسب تصدیق نہیں ہوسکتا اسی طرح تصدیق بھی کاسب تصور نہیں ہوسکتی یہی مراد ہے

قاضی مبارک کی بقولہ وبہذا ایستنبط دلیل آخر علی امتناع اکتساب التصور من التصدیق قولہ ولہذا قیل ان التصدیق لا یقع بمعنیً مفرد الخ قال شیخ ابن سینا ہے انہوں نے منطق الشفاء میں کہا "التصدیق لا یقع بمعنیً مفردٍ فان ذلک المعنی لیس حکمہ وجودہ وعدمہ واحدًا فی ایقاع ذلک التصدیق اذ لا یجوز ان یکون الشئ علۃ لشئ فی حالتی وجودہ وعدمہ واذا اقترنت بالمعنی وجودًا اوعدمًا فقد اضفت الیہ معنیً آخر فلا یکون مفردًا" انتھی اس عبارت کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ تصدیق ایک معنی مفرد کے ساتھ حاصل نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ تو جائز نہیں ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے لئے اپنی حالت وجود اور عدم دونوں میں برابر طور پر علت بنے ورنہ تو پھر ہر شئی ہر شئی کے لئے ہر حالت میں علت بن جائے اور یہ باطل ہے اور جب آپ اس معنی مفرد کے ساتھ وجود یا عدم کا اعتبار کریں تو پھر آپ نے ایک اور معنی کا اضافہ کر دیا تو اس صورت میں یہ مفرد نہ رہا بلکہ مرکب ہو گیا تو تصدیق کا ترتب مرکب پر ہوا نہ کہ تصور پر جو کہ مفرد ہے تو اس پر دوانی نے دو وجہ سے اعتراض کر دیا ایک یہ کہ آپکی یہ دلیل من اولہٖ الی آخرہٖ اکتساب تصور من التصور میں چل سکتی ہے لہذا تصور بھی تصور سے مکتسب نہ ہو بلکہ وہ بھی مرکب سے حاصل ہو حالانکہ یہ غلط ہے۔ دوسرا یہ کہ یہ معنی مفرد اپنے وجود ذہنی کے درجہ میں مفید تصدیق ہو جائے گا، اور بس یہ ضروری نہیں ہے کہ آپ اس کے موجود فی الذہن ہونے کی تصدیق کریں تاکہ وہ معنی مرکب ہو جائے بلکہ جیسے تصور اپنے وجود ذہنی کے ساتھ مفید تصور ہوتا ہے اسی طرح مفید تصدیق بھی ہو جائے گا۔ اور دوانی نے یہ بھی فرما دیا کہ "ماذکرہ الشیخ مغالطۃ ومثل ذلک غریب عن مثلہ" انتھی تو قاضی مبارک شیخ کی عبارت کی توجیہہ کر کے اسی علاقہ مناسبت نہ ہونے کی طرف لے جا رہا ہے تاکہ دوانی کا اعتراض واقع ہی نہ ہو قاضی یہ کہنا چاہتا ہے کہ تصدیق ایک ایسے معنی مفرد سے حاصل نہیں ہوسکتی جس کا اثر صرف تمثل فی الذہن ہو اور اس کے اندر حکایت کا وجود ہی نہ ہو ضرورۃ ان الذی یوقعہ یجب ان یکون صادقا فی نفسہ او عند العقل اس عبارت سے ادھر اشارہ کیا کہ اس کے اندر حکایت کا ہونا ضروری ہے ان یکون صادقا فی نفسہ الخ کا مطلب یہ ہے کہ جو معنی تصدیق کے لئے کا سبب بنے اس کے لئے ضروری ہے کہ اس معنی کے ساتھ وجود یا عدم رابطین یا لحمل علی الاصغر و بالوضع للاکبر کا ہونا ضروری ہے تاکہ تصدیق کے ساتھ اسے علاقہ مناسبت حاصل ہو جائے۔ جب اس وجود رابطی کا اذعان ہو گا تب جا کر ربط الاکبر بالاصغر کا

اذعان حاصل ہو گا۔ اگر یہ چیز ربطی پیدا نہ ہو تو پھر عدم مناسبت کی وجہ سے کسب جاری نہیں ہو سکے گا۔ بخلاف التصور لما لم یکن معتبرًا فی حقیقتہ المطابقۃ الخ یعنی جب تصور کی حقیقۃ میں مطابقۃ یعنی حکایۃ عن الواقع معتبر نہیں ہے تو لہٰذا اس کے کاسب میں بھی حکایت نہیں ہو گی بلکہ جیسے تصور کا اثر محض تمثل بلا حکایۃ ہے اسی طرح اس کا کاسب بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔

فتفکر لتنکشف لك حقیقۃ الحال قولہ والبسیط لا یکون کاسبًا الخ منطق قواعد مادہ اور قواعد صورت دونوں سے بحث کرتی ہے یعنی کسب واکتساب میں کس قسم کا مادہ کام دیتا ہے مثلاً تصور کے اکتساب میں بطور مادہ جنس وفصل اور خاصہ استعمال ہو سکتا ہے عرض عام کام نہیں دیتا۔ تصدیقات کے اکتساب میں مادہ قضایا صحیحہ ہونے چاہیئیں از قسم متواترات، حدسیات، مشہورات کم سے کم مظنونات ہوں، موہومات، مشکوکات اور مغالطات کا استعمال صحیح اور مفید نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح قواعد صورت میں بتلایا جاتا ہے کہ ترتیب مواد کیسے ہو یعنی ترتیب امور معلومہ کا طریقہ واضح کیا جاتا ہے مثلاً جنس پہلے ہو اور فصل اس کے بعد بطور تقیید کے ہو اور حد اوسط محمول فی الصغریٰ اور موضوع فی الکبریٰ ہو وغیرہا یہ مسائل متعلقہ بالصورۃ ہیں اگر کسب واکتساب مفنی بسیط سے ہو سکے تو یہاں ترتیب امور کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تو اس صورت میں قواعد صورۃ کی طرف احتیاج نہیں رہتی، حالانکہ یہ حضرات منطق کے متعلق بحیثیت قواعد مادہ وصورۃ دونوں کے لحاظ سے محتاج الیہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں تو اس دعویٰ کو پورے طور پر ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے۔

کہ بسیط کاسب نہ ہو سکے اس لئے مصنف نے فرمایا والبسیط لایکون کاسبًا اب اس پر اعتراض واقع ہوا کہ یہ نفی صحیح نہیں ہے کیونکہ صرف فصل اور تنہا خاصہ کے ساتھ تصورات کا تعریفی اکتساب ہوتا ہے جیسے حد ناقص اور رسم ناقص کی صورت میں اور یہ کاسب بسیط ہے تو آپ کی نفی کیسے صحیح ہو سکتی ہے۔ قاضی مبارک نے اس اعتراض کے تین جواب دے دیئے پہلا جواب اپنے قول بحیث یفید انضباط التعریف بالمرکب الخ کے ساتھ دیا۔ حاصل یہ کہ مفرد کے ساتھ اگرچہ تعریف تو ہو سکتی ہے لیکن اس تعریف میں ایسا انضباط نہیں ہوتا جیسے تعریف بالمرکب میں انضباط ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ شیخ نے فرمایا کہ تعریف بالمفرد نادر فی الاستعمال اور ناقص فی الافادۃ ہے۔ والنادر فی حکم المعدوم والناقص لا یلتفت الیہ فلا یقع الاعتراض بہ باقی رہی یہ بات کہ تعریف بالمفرد میں انضباط نہیں اس کا کیا مقصد ہے بعض حضرات نے کہا والمراد بالانضباط ھھنا التحصل بعد الابہام کما یکون فی التعریف بالمرکب من الجنس والفصل

مثلاً جیسے تعریف بالمرکب کے اندر تحصل بعد الابہام ہوتا ہے۔ کہ جنس ایک درجہ مبہم ہے اور فصل کے ساتھ اس
ابہام کے بعد تحصل ہوتا ہے۔ والتحصل بعد الابہام اوقع فی النفس واضبط اور چونکہ اس قسم
کی تعریف جامع اور مانع دونوں پر مشتمل ہوتی ہے اس لئے اس کی افادیت بھی کاملہ ہوتی ہے بخلاف تعریف بالمفرد کے
کہ وہ اس فائدہ سے خالی ہوتی ہے شارح مطالع اور فاضل لاہوری رحمہ اللہ تعالےٰ نے عدم انضباط کے متعلق یہ
فرمایا کہ التعریف بالمفرد مشتمل علی الحرکۃ الاولیٰ ای الحرکۃ من المطلوب
الی المبادی لھذا غیر واقعۃ تحت الضبط۔ یعنی اس کے لئے کوئی ضابطہ اور قانون کلی نہیں
ہے۔ کیونکہ ضابطہ اور قانون ترتیب امور کے اندر جاری ہوتا ہے۔ اور ترتیب مرکب من الاجزاء میں ہوتی ہے
جو کہ حرکت ثانیہ کا لازم ہے۔ اور مفرد و بسیط کے اندر نہ ترتیب ہے نہ کوئی ضابطہ اور قانون بلکہ ایک مفرد
اور بسیط سے انتقال الی المقصود احوال اشخاص اور عرف وعادات کے مختلف ہونے کیوجہ سے مختلف رہتا
ہے یعنی بعض اشخاص کو ایک بسیط سے دوسرے معنی کی طرف انتقال سریع اور بعض کو انتقال بطی اور بعض کا ذہن
سرے سے منتقل ہی نہیں ہوتا اور جب اس کے لئے کوئی ضابطہ نہ ہوا تو یہ غیر معتبر ہے فلا یقع الاعتراض
بہ جواب ثانی او یقال بحیث سے دیا۔ خلاصہ یہ کہ کسب واکتساب سے جو علم حاصل ہوتا ہے۔ اس کے
اقسام میں سے مقصود اعظم علم بالکنہ ہے یعنی بواسطۃ الذاتیات۔ کیونکہ علم بالحقیقۃ ہوتا ہی علم بالکنہ ہے کیونکہ علم بکنہہ
بدیہی ہے اور علم بالوجہ اور بوجہہ درحقیقت وجہ کا علم ہوتا ہے۔ نہ ذوالوجہ کا اور علم بالکنہ جو کہ مقصود اعظم ہے۔ وہ
مرکب من الجنس والفصل ہوتا ہے۔ پس ایسی کسب جس کے ساتھ کنہ حقیقۃ پر اطلاع ہو وہ صرف حد تام ہے۔
جو کہ مرکب ہے اور مفرد بسیط سے حاصل نہیں ہوسکتا لہذا کاسب بسیط مفید لکنہ الحقیقۃ نہ ہوا لہذا غیر معتبر ہے۔
یہ دونوں جواب اتحاد بین الکاسب۔ والمعرف پر مبنی ہیں۔ جواب ثالث ویمکن ان یقال الخ۔ کے ساتھ دیا
اور یہ جواب کاسب اور معرف کے درمیان فرق کرنے پر مبنی ہے۔ کسب ایک ایسا فعل ہے جو مشقت اور
تکلیف کے ساتھ حاصل ہو۔ اور صناعۃ منطق اور اختیار عبد کو اس کے اندر زیادہ دخل ہو۔ بخلاف معرف کے کہ وہ
اس سے عام ہے کہ اس کے اندر مشقت ہو یا نہ ہو۔ اور اختیار کو مداخلۃ ہو۔ خواہ نہ ہو۔ تو اس صورت میں کاسب
مرکب ہوگا جس کی ترتیب اجزاء میں ہمارے اختیار اور صناعۃ منطق کو مداخلت ہو۔ بسیط تو اس قسم کے عمل کو
قبول نہیں کرتا۔ تب مصنف نے مسلم الثبوت میں کہا۔ لانہ لا یقبل العمل تو ہم نے بسیط سے
کاسب ہونے کی نفی کی ہے نہ کہ معرف ہونے کی معترض نے تو بسیط کے معرف ہونے کا دعویٰ کیا ہے اس
سے ہمیں انکار نہیں ہے۔ لہذا اعتراض واقع نہیں ہوگا اس لئے مصنف نے بھی تو کہا ہے فلا بد من
الترتیب للاکتساب اور یہ نہیں کہا۔ کہ تحصیل مجہول کے لئے یا نظر کے لئے ترتیب امور ضروری

ہے کیونکہ تحصیل مجہول اور نظر تو بملاحظۂ معقولِ واحد حاصل ہوسکتی ہے جیسے معرفِ ناقص کے اقسام میں ہوتا ہے ۔۔

فتامل قوله فلابد من ترتيب امور الا هذا تعريف المتاخرين للنظر قوله فلابد الخ تفريع على ما تقرر من ان البسيط لا يكون كاسبًا لانه حينئذٍ لا يكون الكاسب الا مركبًا وفيه امور فلا بد من ترتيبها والمراد من الامور مافوق الواحد قاضی مبارک نے ترتیب امور کے متعلق فرمایا کہ هذا تعريف المتأخرين للنظر یعنی نظر کی تعریف اور حقیقت متاخرین کے نزدیک ترتیب امور ہے اور والحق انه عبارة الخ سے تعریف نظر جو عند المتقدمین تھی پیش کر دی۔ یعنی متقدمین کے نزدیک حركة النفس من المطلوب الى المبادی ومن المبادی الی المطلوب کا نام نظر ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب کسی مطلوب مجہول کو معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو اولاً ذہن مطلوب سے معانی مخزونہ کی طرف منتقل ہوتا ہے اور ایک معنی سے دوسرے کی طرف انتقال کرتا رہتا ہے تاکہ اپنے مطلوب کے لئے مبادی مناسبہ کو پالے ۔جب مبادی مناسبہ اسے حاصل ہوجاتے ہیں تو یہ ذہنی انتقال ختم ہوجاتا ہے جو مطلوب سے شروع ہوا معانی مخزونہ کا ملاحظہ کرتے ہوئے مبادی مناسبہ للمطلوب پر منتہی ہوا اس انتقال کا نام حرکۂ اُولیٰ ہے تو جب مبادی مناسبہ حاصل ہوجاتے ہیں تو پھر ذہن اس امر کا لحاظ کرتا ہے کہ ان مبادی مناسبہ میں مستحق تقدیم کون ہے اور مستحق تاخیر کون پھر ان کے درمیان حسب استحقاق ترتیب دے کر انتقال الی المطلوب کرتا ہے۔ تاکہ مطلوب کو حاصل کرلے اس انتقال کا نام حرکۂ ثانیہ ہے جو اوّل مبادی مناسبہ سے شروع ہوکر آخر مبادی سے گذرتی ہوئی مطلوب تک پہنچ جاتی ہے چونکہ آخر المبادی المناسبہ اور مطلوب کے درمیان فصل نہیں ہوتا۔ اس لئے اس حرکت کا مبدا اوّل المبادی کو اور منتہی مطلوب کو کہا جاتا ہے۔ اور ترتیب امور اسی حرکۂ ثانیہ کا لازمہ ہے جس کے ساتھ متاخرین نے نظر کی تعریف کی ہے۔ اور متقدمین کے نزدیک مجموع حرکتین یعنی حرکۂ اولیٰ جو من المطلوب الی المبادی اور حرکۂ ثانیہ جو مبادی سے الی المطلوب ہوتی ہے ان دونو حرکتوں کا نام نظر ہے۔ اور شارح نے اسی کو حق کہا ہے۔ اس لئے کہ نظر ایک فعلِ اختیاری ہے۔ اور اس صورت میں اختیار کو زیادہ مداخلۃ کا موقع ملتا ہے کیونکہ یہ دو فعلوں پر مشتمل ہے بخلاف تعریف متاخرین کے کہ وہ ایک فعل پر مشتمل ہے اور صناعۂ منطق کو بھی متقدمین کے مذہب پر زیادۃ مداخلت حاصل رہتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں منطق بحیثیت قواعدِ مادہ و قواعدِ صورت دونو کے لحاظ سے محتاج الیہ ہوجاتی ہے بخلاف تعریف متاخرین کے کہ اس صورت میں صرف قوانین صورۃ کی طرف احتیاج رہتی ہے۔ قواعد مادہ کی طرف نہیں کسب واکتساب اور اختیار کی مداخلت جہاں زیادہ ہوگی وہ تعریف درست قرار پائے گی۔ قوله والضرورة

نقابل الحركة الاولى منهما وعليها بناء النظرية انقطعت بان وجد المبادی مرتبة فحينئذ لا حاجة الى الحركة الثانية لانهما انما تكون لترتيب المبادی فلا حاجة الى الترتيب فی المبادی المرتبة او تمادت بان وجدت المبادی غير مرتبة فلابد حينئذ من الترتيب وهذه هی الحركة الثانية التی لحقت بها الاولى

اب اس عبارۃ کے مطلب اور مقصد کی طرف غور فرمایئے اس کا مفہوم جو متبادر الی الذہن ہے وہ یہ کہ ضرورت یعنی بداہۃ حرکۃ اولیٰ کے بالمقابل ہے یعنی جہاں حرکۃ اولیٰ موجود ہو گی وہ بدیہی نہیں ہو گا۔ وعليها بناء النظرية یعنی اس پر دارومدار نظریۃ کی ہے یعنی جہاں حرکۃ اولیٰ موجود ہو گی۔ وہ نظری ہو گا۔ بدیہی نہیں ہو سکتا۔ اور متاخرین نے جو تعریف نظر ترتیب امور کے ساتھ کی تھی یہ حرکۃ ثانیہ کا لازم تھا۔ اسلئے مختار متاخرین پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ بدیہی و نظری کے درمیان واسطہ لازم آتا ہے جب کہ حرکۃ ثانیہ منتفی ہو اور حرکۃ اولیٰ متحقق ہو کیونکہ حرکۃ اولیٰ جو بداہۃ کا مقابل تھی وہ موجود ہے اس لئے یہ بدیہی نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ اس صورت میں حرکۃ ثانیہ منتفی ہے لہذا ترتیب امور بھی تو نہیں آئے گی جو آپ کے نزدیک نظر کہلاتی ہے۔ لہذا یہ نظری بھی نہیں ہو گا۔ اور بین البدیہی والنظری واسطہ کا ہونا یہ امر باطل ہے جو کہ مختار متاخرین سے لازم آرہا ہے۔ لہذا مختار متاخرین باطل ہو گا۔ الا ان يتكلف ويجعل الحدس مقابلاً للاولى الخ یہ اعتراض مذکور سے ایک جواب کی صورت نکالی جارہی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اس صورت کو بدیہی کی قسم حدس میں تکلف کر کے درج کر دیا جائے تو واسطہ لازم نہیں آئے گا۔ اور حدس کی یہ تعریف کی جائے۔ بانه ظفر من المبادی الخ یعنی یہ کہ مبادی سے مطالب کی طرف ظفر ہو۔ یعنی حرکۃ ثانیہ دفعیہ ہو۔ تدریجیہ نہ ہو اور حرکۃ اولیٰ تدریجیہ خواہ موجود ہو یا نہ ہو اس کے ساتھ حقیقۃ حدس میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اب قابل اعتراض صورۃ میں چونکہ حرکۃ ثانیہ سرے سے موجود ہی نہیں ہے لہذا تدریج کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ انتقال ظفری اور دفعی ہو گا۔ لہذا یہ حدس میں داخل ہو کر بدیہی ہو جائے گا۔ اور اعتراض بالواسطہ سے خلاصی حاصل ہو جائے گی اب اس جواب پر اعتراض واقع ہوتا تھا کہ آپ نے تو حرکۃ اولیٰ کو مقابل ضرورۃ و بداہۃ قرار دیا ہے۔ یعنی جہاں حرکۃ اولیٰ موجود ہو گی وہ بدیہی کی قسم میں داخل نہیں ہو گا۔ تو اب آپ اسکو بدیہی کی قسم حدس میں کیسے داخل کر رہے ہیں تو اس کا جواب دیا کہ ان يجعل الحدس مقابلاً للاولى مقابلة الخ یعنی حدس کو حرکۃ اولیٰ کا مقابل قرار دیویں اس قسم کا مقابلہ جو قاعدہ اور ضابطہ میں ہوتا ہے چونکہ حرکۃ اولیٰ میں مبداء حرکۃ مطلوب ہے جو من وجہ تحت کا مصداق ہے

اور اس حرکۃ کا منتہی مبادی ہیں جو من وجہٍ فوق کہلاتے ہیں اس لئے حرکۃ اولیٰ صاعدہ ہوئی اور حرکۃ ثانیہ
ہابطہ حاصل جواب یہ کہ مقابلہ سے متبادر اور ظاہری معنی مراد نہیں ہے یعنی عدم الاجتماع اصلاً مراد نہیں ہے
بلکہ اس سے عام معنی مراد ہے۔ یعنی عدم الاجتماع سوائٌ کان فی المسافۃ او فی الجہۃ جیسے صعود وہبوط ہیں کہ یہاں
اگرچہ عدم الاجتماع فی المسافۃ تو نہیں ہے لیکن عدم الاجتماع فی الجہۃ تو ہے اسی طرح حرکۃ اولیٰ جو مقابل
عدس ہے اس سے تقابل عدم الاجتماع فی المسافۃ نہیں ہے۔ بلکہ عدم الاجتماع فی الجہۃ مراد ہے یعنی حرکۃ
اولیٰ صعوداً تدریجی ہے اور حرکۃ ثانیہ ہبوطاً دفعی اور طفری لہٰذا حرکۃ اولیٰ اور ضرورۃ کے مابین جو تقابل معتبر
تھا۔ وہ من وجہٍ برقرار رہے گا مگر اس جواب میں تکلف ضرور ہے کیونکہ حرکۃ اولیٰ کو اقسام بدیہی کے ساتھ
مقابلہ ایک قسم کا نہ رہا بلکہ بعض کے اندر مقابلہ نفی واثبات کا ہوا اور بعض کے اندر صعود وہبوط کا اور یہ وجہ
تکلف حاشیہ میں پیش فرمادی ہے۔ اب اس قول پر دو اعتراض ہیں ایک اعتراض یہ واقع کیا جاتا ہے
کہ قاضی کا قول والحق انہ عبارۃ الخ تقاضا کرتا ہے کہ نظریہ کیلئے مجموع حرکتین کا ہونا شرط ہے
اور والضرورۃ تقابل الحرکۃ الاولیٰ منہما وعلیہا بناء النظریۃ الخ تقاضا کرتا ہے کہ نظریۃ کے لئے حرکتین کا ہونا ضروری
نہیں بلکہ حرکۃ اولیٰ کا وجود کافی برائے نظریۃ ہے۔ فبین کلامیہ تدافع وتخالف اور دوسرا
اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مختار متاخرین پر لزوم واسطہ کا اعتراض صرف محقق ہروی کا وہم ہے اور شارح نے
بھی اس کی تقلید اختیار کرتے ہوئے یہ الزام متاخرین کے سر پر لگا دیا۔ اور یہ سب کچھ ان حضرات کے
قلتِ تأمل کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ متاخرین کے نزدیک نظریۃ وبداہۃ کی دار ومدار ترتیب امور کے وجود وعدم پر ہے نہ
کہ حرکۃ اولیٰ کے وجود وعدم پر اور یہ صورۃ مذکورہ عند المتاخرین بدیہی میں داخل ہے اس لئے کہ نظر بمعنی
ترتیب یہاں موجود نہیں ہے۔ بلکہ منعدم ہے لہٰذا متاخرین پر اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا۔ جواب از اعتراض
اول۔ قاضی کی عبارۃ والضرورۃ تقابل الحرکۃ الاولیٰ الخ کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ حرکۃ اولیٰ
کا وجود موجب ومستلزم نظریۃ ہے اور اس کا انتفاء موجب بداہۃ یہی معنی مراد لینا کسی صورت میں صحیح نہیں
ہے۔ جیسا کہ یہی مفہوم اکثر حضرات نے لیا۔ اور قاضی مبارک پر اعتراض بالتدافع والتخالف وارد کر دیا کیونکہ
اس عبارت کی مراد مذکورہ نہ تو متاخرین کے مذہب پر صحیح ہے نہ متقدمین کے مذہب پر متاخرین کے مذہب پر
اس لئے صحیح نہیں ہے کہ ان کے نزدیک موجب نظریۃ حرکۃ ثانیہ کا وجود ہے۔ اور اسی کا انتفاء موجب بداہۃ
ہے۔ حرکۃ اولیٰ کو اس میں متاخرین کے نزدیک کوئی دخل نہیں ہے اور متقدمین کے نزدیک موجب نظریۃ
مجموع حرکتین کا وجود ہے۔ اور موجب بداہۃ دونوں کا انتفاء ہے یا زیادہ سے زیادہ ان کے نزدیک موجب
بعیند بداہۃ کے لئے انتفاء احدی الحرکتین لاعلی التعیین ہو سکتا ہے۔ لا انتفاء الحرکۃ الاولیٰ بخصوصہا۔

باقی رہا لفظ تقابل یہ بھی اس معنی مذکورہ کا منقاضی نہیں ہے یہ ایسے سمجھئے جیسے کہا جاتا ہے کہ مفرق بصر مقابل سواد ہے اب اس کا یہ معنی تو ہرگز نہیں ہے۔ کہ مفرق بصر کا وجود موجب بیاض ہے اور اس کا عدم علۃ موجبہ برائے سواد ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مفرق بصر شعاع میں موجود ہے لیکن بیاض موجود نہیں اور مفرق بصر خضرۃ میں منعدم ہے لیکن سواد موجود نہیں ہے اسی طرح حرکۃ اولی کا مقابل ضرورۃ ہونا اس کو تقاضا نہیں کرتا کہ اس کا وجود موجب نظریۃ ہے۔ اور اس کا عدم علۃ موجبہ برائے بداہۃ ہے بلکہ تقابل سے مراد یہ ہے کہ بدیہی کے جمیع اقسام حرکۃ اولی سے بالاستقراء خالی ہیں یعنی بدیہی کی جو قسم بھی ہوگی اس کے اندر حرکۃ اولی موجود نہیں ہوگی۔ نہ اولیات میں اور نہ مشاہدات اور نہ مجربات و متواترات اور فطریات و حدسیات میں حدسیات میں اس لئے نہیں کہ متقدمین کے نزدیک حدس حرکتین دفعتین کا نام ہے۔ اور باقی اقسام میں اس کا نہ ہونا بالکل ظاہر ہے۔ جیسے مفرق بصر مقابل سواد ہے یعنی سواد کے جتنا اقسام ہیں خواہ اشد ہو یا شدید وضعیف کسی میں مفرق بصر موجود نہیں اب اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مفرق بصر کا وجود موجب بیاض ہو اسی طرح حرکۃ اولی بدیہی کی قسم میں موجود نہیں ہے اب اس سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ اس کا وجود مستلزم نظریۃ ہے۔ اور قاضی مبارک کا یہ قول وعلیہا بناء النظریۃ وہ بھی اس کو تقاضا نہیں کرتا۔ کیونکہ یہ مفہوم کسی مذہب پر صحیح نہیں ہے کما مر بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ علیہا بناء النظریۃ ای بناء عدم البداھۃ یعنی ان الحرکۃ الاولی موجبۃ لرفع البداھۃ بمعنی ان کلما تحقق فیہ الحرکۃ الاولی فلا یکون قسما من اقسام البدیھی لا ان وجود الحرکۃ الاولی موجبۃ للنظریۃ کما ان مفرق البصر موجب لرفع السواد لا ان وجود المفرق موجب للبیاض فتأمل فی اندفاع اعتراض التدافع والتخالف بہ

جواب۔ از اعتراض ثانی یہ کہ محقق ہروی اور قاضی مبارک کی مراد یہ ہے کہ حرکۃ اولی باتفاق الفریقین مقابل بداہۃ ہے یعنی کسی قسم بدیہی میں حرکۃ اولی موجود نہیں ہوتی پس یہ صورت مذکورہ اس لئے بدیہی نہیں ہو سکتی کہ اس میں حرکۃ اولی مدبر ہے۔ اور نظری اس لئے نہیں ہو سکتی کہ ترتیب امور جو حرکۃ ثانیہ کا لازم اور تعریف نظر ہے۔ موجود نہیں ہے لہذا ان حضرات کی طرف قلۃ تامل کی نسبۃ غلط ہے پھر اب اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے وہی تکلف کریں جو حدس کے بارہ میں تقابل صعود و ہبوط لیکر قاضی نے کیا ہے۔ ورنہ تو اور کوئی مخلص نہیں ہے پھر قاضی مبارک پر مزید اعتراض بھی کیا گیا ہے کہ لزوم واسطہ کا اشکال صرف مذہب متاخرین پہ وارد نہیں ہوتا بلکہ مذہب متقدمین پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ متقدمین

کے نزدیک حرکۃ اولیٰ کے موجود ہونے کی وجہ سے یہ بدیہی بھی نہیں ہوسکتا اور چونکہ حرکتین کا وجود نہیں اسلئے نظری بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ متقدمین کے نزدیک مدار نظریۃ حرکتین کے وجود پر ہے فما وجہ تخصیص الاشکال بمذھب المتاخرین بعض حضرات نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ درحقیقت اس کے ساتھ متاخرین پر اعتراض کرنا مقصود نہیں۔ بلکہ اس کی وجہ بتلانی مقصود ہے کہ متاخرین نے حدس کی تعریف ،بابس متقدمین کی تعریف، جو مجموع الانتقالین الدفعیین کی جاتی تھی اس سے کیوں عدول کیا اور صرف انتقال ثانی کو دفعی قرار دیکر تقابل صعودی ہبوطی کا ارتکاب کیوں کیا تو وجہ بتلائی کہ اگر یہ تعریف اختیار نہ کرتے تو صورۃ مذکورہ میں لزوم واسطہ کے اعتراض سے بچ نکلنے کی کوئی صورت نہ تھی اب یہ تعریف اختیار کر کے اس اشکال سے متاخرین بچ نکلے ہیں لیکن متقدمین پر یہ اعتراض واقع ہے اور غیر مندفع بھی انظر شرح المطالع اور بعض حضرات نے اس بارہ میں دوسری راہ اختیار کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ متقدمین کے نزدیک نظر دو معنی میں مشترک ہے۔ الاول انہ عبارۃٌ عن مجموع الحرکتین و الثانی انہ عبارۃ عن الحرکۃ الاولیٰ سواء کانت مع الثانیۃ اوبدونہا فلھذا لایلزم الاشکال بلزوم الواسطۃ علی مذھب المتقدمین لان الحرکۃ الاولیٰ موجودۃ ھٰہنا فتدخل ھذہ الصورۃ فی النظریۃ ویبقی الاشکال علی المتاخرین فلا یندفع الا بالتکلف المذکور فی الحدس فتامل واختر ایھما شئت من الجوابین المذکورین بعد التامل و التفکر قولہ ولایخفی علیک انہ یلزم علیھم کون الشیٔ الواحد الخ

متاخرین پر ایک اور اعتراض وارد کر دیا حاصل اس کا یہ ہے کہ ایک ہی شی ایک شخص کی بنسبت بیک وقت بدیہی ونظری ہوسکتی ہے جب کہ حرکۃ اولیٰ منتفی ہو، اور حرکۃ ثانیہ متحقق اس صورت میں حرکۃ اولیٰ جو کہ بداھۃ کا مقابل تھی اب اس مقابل کے انتفار کیوجہ سے بدیہی ہوگا اور چونکہ حرکۃ ثانیہ جو مستلزم نظریۃ ہے وہ موجود ہے۔ اس لئے یہ نظری بھی ہوگا۔ اب بیک وقت ایک ہی چیز ایک ہی شخص کی بنسبت بدیہی بھی ہو رہی ہے۔ اور نظری بھی حالانکہ یہ باطل ہے جو کہ مذہب متاخرین سے لازم آرہا ہے۔ الا ان یقال انہ نوع من الضروری جواب دیا کہ یہ صورۃ نظری اور بدیہی دونوں میں درج نہیں ہے بلکہ یہ صرف بدیہی ہے لیکن سوال واقع ہوتا ہے کہ بدیہی کی کونسی قسم میں داخل ہوگا۔ حدس میں جا نہیں سکتا کیونکہ اس میں حرکۃ ثانیہ کا انتفا ضروری ہے کمامر اور یہاں اس صورت میں حرکۃ ثانیہ متحقق ہے اور باقی اقسام بداھۃ میں اس کا عدم دخول ظاہر ہے۔ لکنھم لشذوذہ

سے اس کا جواب دیا۔ کہ بدیہی کی یہ قسم چونکہ شاذونادر ہے لہذا اس کو بدیہی کی اقسام مشہورسے شمار نہیں کیا گیا۔ بلکہ ان کے علاوہ یہ بدیہی کی ایک شاذونادر قسم ہے فمناط البداھۃ بالحقیقۃ الخ یہ جو ابین مذکو زبین پر تفریع ہے کہ متاخرین کے نزدیک مدار بداہتہ کسی ایک حرکۃ لاعلی التعیین کے انتفا پر ہے۔ خواہ وہ حرکۃ اولیٰ کا انتفار ہو۔ جیسے شاذونادر قسم میں خواہ حرکۃ ثانیہ کا انتفا ہو جیسے متاخرین کی حدس میں ہے اور مدار نظریۃ مجموع حرکتین کے تحقق پر ہے۔ لیکن اگر آپ غور کریں تو درحقیقت قاضی مبارک کا یہ اعتراض مذکور واقع ہی نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اس کو بدیہی میں داخل کرنے کی مدار صرف اس امر پر ہے کہ حرکۃ اولیٰ مقابل بداہتہ ہے اور مقابل کا معنی جو واضح ہو چکا ہے وہ آپ کے سامنے ہے اب اس کے انتفار سے یہ بدیہی میں کیسے داخل ہوسکتا ہے۔ یہ پھر ایسے سمجھئے کہ مفرق بصر مقابل سواد ہے۔ اب مفرق بصر کے انتفار سے وجود سواد تولازمی طور پر ثابت نہیں سکتا۔ جیسے مفرق لبصر خضرۃ میں منتفی ہے لیکن سواد موجود نہیں ہے۔ اسی طرح حرکۃ اولیٰ کا انعدام بھی موجب بداھۃ ہونا کوئی لازمی امر نہیں ہے۔ علاوہ ازیں جب متاخرین نے تعریف نظر حرکۃ ثانیہ کے ساتھ کی ہے تو اس کے وجود سے وجود نظریۃ ہوگا۔ اور اس کے انتفار سے وجود بداہتہ ہوگا کما فی الحدس لہذا متاخرین پر اس اعتراض کا ایقاع بلا وجہ ہے۔ فتأمل ایھا الناظر لیتجلی لک الحق درحقیقت قاضی مبارک کا یہ قول انتہائی پریشان کن ہے۔ جو کچھ مختلف حواشی سے سمجھا وہ پیش کر دیا ہے فتأمل وتفکر انت ایضاً قولہ والاولیٰ ان یجعل مناط البداھۃ الخ۔ قاضی مبارک کے نزدیک بداہتہ ونظریۃ کے بارہ میں جو حق ہے یہاں سے اس کو پیش کر رہا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اولیٰ اور بہتر یہ ہے کہ مناط بداھۃ اور اسکی مدار انتفار حرکتین ای تدریجین پر ہے۔ بلکہ انتفار انتقالین ای دفعیین پر ہے اور دار و مدار نظریۃ کی تحقق احدی الحرکتین پر ہے۔ خواہ حرکۃ اولیٰ ہو یا ثانیہ۔ اصل بات یہ ہے کہ ہر وہ شئی جو نفس الامر میں اپنے حصول کے لئے مبادی رکھتی ہے وہ نظری ہے۔ کیونکہ اس کے اندر انتقال من المبادی الی المطالب موجود ہوا خواہ وہ دفعی ہی کیوں نہ ہو تو وہ شئی اپنی معلومیۃ میں محتاج الی الواسطہ ہوگئی ایسی چیز بدیہی نہیں بلکہ وہ نظریۃ کے تحت داخل رہے گی۔ کیونکہ ایسی چیز فی حد ذاتہ خفی ہوئی اور خفا مستلزم نظریۃ ہے اور بداہتہ کے معنی چونکہ کشف وضوح کے ہیں لہذا بدیہی وہ ہوگا جو مکمل طور پر واضح اور منکشف ہو اس کے اندر کسی قسم کا خفا نہ ہو اور یہ اسوقت ہو سکتا ہے جب یہ اپنے حصول من واسطۃ العلم کی طرف بالکل محتاج نہ ہو اور یہ اس پر موقوف ہے کہ اس کے حصول کے لئے مبادی نہ ہوں جب مبادی نہ ہوتے تو نہ حرکۃ اولیٰ متحقق ہوگی ۔

نہ ثانیہ بلکہ انتقالین بھی موجود نہیں ہوں گے لہذا حق بات یہی ہوئی کہ جہاں حرکۃ کسی قسم کی موجود ہو وہ نظری قرار پائے گا اور جہاں حرکۃ وانتقال بالکل نہ ہو وہ بدیہی ہوگا۔ اور جو شخص اس نادر الوقوع قسم اور اسی طرح حدس کو بداہتہ میں داخل کرتا وہ ضرورۃ اور برہان کی مخالفت اور مصادمۃ کرتا ہے۔
کیونکہ ان دونوں قسموں میں جب حرکۃ نفس موجود ہے خواہ وہ اولی ہو یا ثانیہ تو اس کے حصول کے لئے مبادی تو نفس الامر میں متحقق ہوتے جو واسطہ فی العلم ہو جائیں گے ایسی تکہ بھی نہیں ہو سکتی بلکہ داخل فی النظریۃ رہیگی۔ کیونکہ بدیہی ونظری میں فارق واسطہ فی العلم کا تحقق ہے جہاں اس قسم کا واسطہ متحقق ہوگا۔ وہ نظری اور جہاں نہیں ہوگا۔ وہ بدیہی قرار پائے گا۔ قاضی مبارک کی اس عبارت پر دو اعتراض واقع کیے جاتے ہیں۔ اوّل یہ کہ قاضی نے جو مناط بداہتہ ونظریۃ پیش کی ہے اس کی مخالفت کو مخالفۃ ضرورۃ وبرہان قرار دیتے ہوئے فقد خالف الضرورۃ والبرھان کہا ضرورۃ برہان کی مخالفۃ تو باطل ہے پھر اس کو داکا ولی کے ساتھ کیوں تعبیر کیا۔ یہاں تو والصواب کہنا ضروری تھا۔ جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ امور اصطلاحیہ ہیں۔ اور مشہور ہے کہ لامناقشۃ فی الاصطلاح دیکھئے کہ علم الکلام کی اصطلاح علم ضروری میں اہل منطق کی اصطلاح سے مختلف ہے علم الکلام اس کو کہتا ہے جو بلا اختیار حاصل ہو بخلاف اہل منطق کے کہ وہ اس کو کہتے ہیں جو نظر وفکر کا محتاج نہ ہو پھر چونکہ اہل منطق کے پیش نظر یہ ہے کہ بدیہی کے حصول میں وقوعِ خطا کا اندیشہ نہیں ہے۔ اس لئے وہ محتاج الی النظر والفکر نہیں ہوتا بخلاف نظری کے۔ پھر متاخرین نے یہ خیال کیا کہ عموماً وقوع خطا حرکۃ ثانیہ میں ہوتی ہے لہذا جہاں حرکۃ ثانیہ منتفی ہوگی۔ وہاں اندیشہ خطا منتفی ہو جائے گا۔ لہذا اصطلاح مقرر کی کہ اس قسم کو حدس میں درج کر کے بدیہی قرار دیا۔ متقدمین نے اس خیال کے پیش نظر کہ حرکۃ اولی یعنی حرکۃ من المطلوب الی المبادی میں بھی وقوع خطا ہوتا ہے۔ بسا اوقات مبادی غیر مناسبہ کا مبادی مناسبہ سے اشتباہ ہو جاتا ہے تو انتخاب مبادی میں خطا واقع ہو جاتی ہے۔ اس لئے اصطلاح مقرر کر لی کہ حدس کے اندر حرکتین کا انتفاء ضروری ہے۔ ہاں انتقالین دفعیین ہوں تو بدیہی ہوگا۔ محققین نے کہا کہ خود وجود مبادی ہی منبع اور منشا خطا ہے۔ تو انہوں نے اصطلاح مقرر کر لی کہ بدیہی وہ ہوگا جہاں مبادی سرے سے نہ ہوں لہذا انہوں نے کہا کہ بدیہی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر حرکتین تدریجیین ہوں نہ انتقالین دفعیین۔ قاضی نے اس کو حق کہا اور یہ چونکہ اختلاف اصطلاح تھا۔ کسی کی اصطلاح کو باطل نہیں کہا جا سکتا۔ اس لئے الاولی کے ساتھ تعبیر کیا۔ اعتراض ثانی یہ واقع ہوتا ہے کہ اس نادر الوقوع اور حدس عند المتاخرین کو بدیہی سے خارج کر کے نظری میں داخل کرنا اوّلاً اس پر موقوف ہے کہ بداہتہ ونظریۃ

صفت معلوم ہو ثانیاً اس پر موقوف ہے کہ نظری ہیں توقف علی النظر باعتبار مطلق الحصول کے ہو اور بدیہی میں سلب توقف باعتبار الحصول المطلق ہو ثالثاً یہ کہ توقف بمعنی لولاہ لامتنع کے ہو یہ سب مسائل انظار دقیقہ پر موقوف ہیں تو یہ مسئلہ ادق النظریات میں سے ہوگا۔ فقد خالف الضرورۃ کیسے کہہ دیا جواب مختصر یہ کہ خالف الضرورۃ کا مفہوم یہ ہے کہ فقد خالف معنی الضروری والبدیھی لانہ عبارۃ عن الوضوح وھو یابی عن وجود الحرکتین کلیھما لان فی کل منھما یمکن وقوع الخطا فلا یکون واضحاً جلیا بل یکون خفیا ونظریا فتامل فکانہ ثبت ان ما وجد فیہ حرکۃ ما سواء کانت الحرکۃ اولی او ثانیۃ لا یکون بدیھیا بل یکون نظریا قولہ والتنبیہ واسطۃ فی مجرد الالتفات چونکہ نظری اور بدیہی کے درمیان تحقق واسطہ اور عدم واسطہ کو مدار فرق قرار دیا ہے۔ تو اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ بدیہی تنبیہ کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ تو بدیہی بھی محتاج الی الواسطہ ہو گیا۔ آپ نے جس امر کو فارق قرار دیا وہ کارآمد ثابت نہ ہوا تو اس کا جواب دیا کہ مدار فرق واسطہ فی العلم ہے مطلق واسطہ نہیں تنبیہ واسطہ فی العلم نہیں بنتی بلکہ واسطہ فی الالتفات والتوجہ الثانوی ہوتی ہے کیونکہ بدیہی کا علم تو ہوتا ہے۔ لیکن اس طرف توجہ اور التفات نہ ہونے کے باعث پردۂ خفا میں آجاتا ہے اور تنبیہ حاصل شدہ علم کی طرف توجہ اور التفات کو ثانیاً منعطف کرتی ہے لہذا اس قسم کا واسطہ منافی بداہۃ نہیں ہے فعلم کل حقیقۃ مرکبۃ الخ یہ ماقبل پر تفریع ہے خلاصہ یہ کہ ہر حقیقۃ مرکبہ کا علم جو بواسطۂ اجزا کے حاصل ہوگا وہ نظری ہوگا کیونکہ واسطہ فی العلم کی طرف محتاج ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ علم بالکنہ یعنی وہ علم جو بواسطہ اجزائے ذاتیہ کے ہوتا ہے یہ مختص بالنظریات ہے۔ کیونکہ واسطہ فی العلم کے ذریعہ وہ حاصل ہوا جو نظریات کے ساتھ مختص ہے۔ قال فی الحاشیۃ قولہ وعدم تحققھا لان البدیھی یہ مسئلہ ماسبق میں متعدد بار گذر چکا ہے لیکن قاضی مبارک جس مسئلہ میں مشہور کے خلاف جاتا ہے تو اس مسئلہ کے لئے جو بھی مناسب مقام ملے اس کو نہیں چھوڑتا تکرار کی بھی پرواہ نہیں کرتا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بدیہی کے اندر طبیعۃ حصول کا استفادہ بالنظر ممکن ہی نہیں کیونکہ بدیہی کی تعریف ہی یہ ہے ما لا یتوقف حصولہ المطلق علی النظر یعنی الحصول المطلق سے توقف علی النظر کی نفی کی جا رہی ہے اور اس درجہ کی نفی بانتفائے جمیع الافراد علی سبیل الاستغراق سے ہوتی ہے۔ گویا اس کا مرجع سالبہ کلیہ کی طرف ہوگا یعنی اس کا کوئی ایک فرد حصول موقوف علی النظر نہ ہو۔ بخلاف نظری کے، کہ یہ وہ ہوتا ہے جس کا مطلق الحصول موقوف علی النظر ہو اور آپ

جانتے ہیں کہ مطلق الشئ کا ثبوت اور انتفاء بثبوت فرد ما و بانتفاء فرد ما ہو سکتا ہے یعنی تعریف نظری
کا مرجع موجبہ جزئیہ کیطرف ہوگا۔ یعنی کوئی ایک فرد حصول موقوف علی النظر ہو جائے تو اس سے معلوم ہوا
کہ بداہتہ مختص ہوگی بسائط کے ساتھ اور اس محدود مرکب کے ساتھ جو بنفس خود بصورت اجمال
حاصل ہو۔ کیونکہ ان صور میں مبادی نہیں اور نہ حرکۃ اولیٰ ہوگی نہ ثانیہ اور نظریۃ مختص ہوگی حقائق مرکبہ
کے ساتھ جو بصورت تفصیلیہ حاصل ہونگی۔ کیونکہ اس تفصیل میں اس کے اجزاء بطور واسطہ فی العلم کے
مرتسم ہوں گے اور جو علم واسطہ کے ذریعہ سے ہو وہ نظری تھا۔ فان قلت۔ یمکن حصول
حقیقۃ مرکبۃ الخ یہ اس اختصاص پر اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ حقیقۃ مرکبہ کا علم بصورت
تفصیلیہ بغیر نظر کے اور بغیر حرکۃ فکریہ کے حاصل ہونا ممکن ہے۔ جیسے صاحب القوۃ القدسیہ کو حاصل ہوتا
ہے۔ پھر قوۃ قدسیہ کا حصول کسی ایک فرد انسانی کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ ہر فرد انسان کے لئے
اس کا حصول ممکن ہے خواہ اس امکان کا وقوع نہ ہو لیکن ہماری بات صرف امکان کی حد تک ہے۔
جب ایسے ممکن ہے تو ہر فرد انسان کا حقیقۃ مرکبہ کو بصورۃ تفصیلیہ حدس کے ساتھ بلانظر حاصل کرنا ممکن
ہو گیا۔ اس حقیقۃ مرکبہ کا کوئی ایک فرد حصول بھی متوقف علی النظر بمعنی لولاہ لامتنع نہ ہو۔ حالانکہ یہ حقیقۃ
نفس الامر میں ذی مبادی ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ ہر ذی مبادی بصورت تفصیلیہ نظری ہوتی ہے غلط
ہوا۔ قلت لما کان الخ حاصل جواب یہ ہے کہ جب بداہتہ میں سلب کلی معتبر تھا یعنی کوئی ایک
فرد حصول خواہ وہ محقق ہو یا مقدر موقوف علی النظر نہ ہو تو اس کے بالمقابل نظری میں ایجاب جزئی معتبر ہوگا
یعنی کوئی ایک فرد حصول خواہ محقق ہو یا مقدر موقوف علی النظر ہو اب کوئی فرد فاقد قوۃ قدسیہ فرض کر
لیں گے۔ جو بلانظر حاصل نہیں کر سکے گا اگرچہ افراد محققہ سب کے سب صاحب القوۃ القدسیہ ہوں
لیکن افراد مقدرہ اور فرضیہ جو فاقد ہیں ان کے لئے بلانظر حاصل کرنا ممکن نہیں لہذا تعریف نظری
اس قابل اعتراض صورۃ میں صادق آجائے گی اور فتفکر کے ساتھ ایک اور جواب کی طرف اشارہ کیا
وہ یہ کہ قوۃ قدسیہ کا حصول ہر فرد انسان کے لئے ممکن ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے۔ جیسے وہ انسان
جو کافر ہے اور اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ وہ کفر پر ہی مرے گا۔ تو ایسے شخص کے لئے قوۃ قدسیہ کا حصول
ممکن نہیں ہے۔ لانہا انما تحصل للاولیاء وفی الحاشیۃ قولہ من ھھنا فان قیل
یہ ظاہر متبادر پر اعتراض ہے چونکہ ماسبق سے یہ معلوم ہوا ہے کہ ہر حقیقۃ مرکبہ کا علم جو بواسطہ اجزاء ذاتیہ
کے ہو۔ وہ علم نظری ہے۔ اور جو علم بواسطۃ الاجزاء الذاتیہ ہو تو وہ حد تام ہی کہلاتا ہے۔ پس فرمایا کہ
اس سے معلوم ہوا کہ علم بالکنہ مختص بالنظریات ہے کیونکہ علم بالکنہ بواسطۃ الاجزاء الذاتیہ ہوتا ہے جو حد تام

کی صورت ہے تو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ علم بالکنہ صرف حد تام میں منحصر ہے حالانکہ یہ غلط ہے۔ کیونکہ نوع یعنی انسان مثلاً جب ذہن میں متمثل ہو کر مشاہدہ جزئیات کے لئے مرآۃ اور آلہ بنے تو جزئیات کے لئے یہ علم بالکنہ ہے لیکن حد تام نہیں آپ کا وہ حصر متبادر غلط ہوا کیونکہ نوع اپنے جزئیات کے لئے معرف حقیقی تو ہو نہیں سکتا۔ اہل فن کے نزدیک تعریف حقیقی حد و رسم میں منحصر ہے اور نوع نہ حد میں کار آمد ہو سکتا ہے نہ رسم میں اس لئے تو تعریف بالنوع کو تعریف لفظی قرار دیتے ہیں جب نوع معرف نہ ہو سکا تو پھر اس کو علم بالکنہ نہ ہونا چاہیے تھا کیونکہ وہ تو حد تام کے ساتھ مختص ہے حالانکہ تصور بواسطۃ النوع جزئیات کے لئے علم بالکنہ بنتا ہے لہذا آپ کا حصر مفہوم غلط ہے۔ لا یقال یہ قائل نوع کو معرف حقیقی بنانے کی کوشش کر رہا ہے کہ صنف کی تعریف بالنوع کی جاتی ہے، اور اس کو تعریف حقیقی کہتے ہیں جیسے نبی کی تعریف انسان یبعثہ اللہ تعالیٰ الی عبادہ لتبلیغ الاحکام تو نبی کی تعریف میں انسان استعمال کیا گیا ہے جو نوع ہے۔ تو آپ کا تعریف بالنوع کو صرف تعریف لفظی قرار دینا درست نہیں ہے۔ لانا نقول لو سلم پہلے عدم تسلیم سے جواب دیا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ صنف کی تعریف بالنوع تعریف حقیقی ہے کیونکہ صنف نوع مقید بقید کلی عرضی کو کہا جاتا ہے تو اب صرف نوع وحدہ اس کی تعریف حقیقی کے لئے کافی نہیں ہے اگر تسلیم کر بھی لیں تو پھر جواب یہ ہے کہ اصناف حقائق اعتباریہ ہوتے ہیں اور ان حقائق کے درمیان نوع مشترک بمنزلہ جنس کے ہو جاتا ہے تو درحقیقت تعریف صنف تعریف بالجنس وغیرہا ہوئی نہ بالنوع لہذا تعریف حقیقی میں اس کا اندراج قابل اشکال نہیں ہوگا باقی رہا یہ اعتراض کہ ایک ہی شئی جنس اور نوع ہو رہی ہے تو یہ چیز قابل اشکال نہیں ہے۔ کیونکہ ایک چیز شئی واحد کے لئے تو نوع اور جنس نہیں بن رہی ہے بلکہ دو الگ الگ حقائق کے لئے ہے کیونکہ یہ حقائق موجودہ متحصلہ کے لئے نوع ہے اور حقائق عرضیہ اعتباریہ کے لئے جنس لا استحالۃ فیہ قلنا العلم بالکنہ اصل اشکال کا جواب دیا کہ علم بالکنہ دو قسم ہے ایک مختص بالنظریات یہ وہی ہے جو بصورۃ تفصیلیہ ہوگا دوسرا علم الجزئیات بواسطۃ النوع یہ بھی علم بالکنہ ہے لیکن یہ مختص بالنظریات نہیں ہے کیونکہ جزئیات میں ایک ماہیۃ نوعیہ ہوتی ہے دوسرے ہویات شخصیہ ہوتے ہیں یہ ہویات تو معلوم بالمشاہدہ ہیں لہذا یہ تو نظریات ہو نہیں سکتے ہاں جزئیات کی نظریۃ بواسطہ نظریۃ نوع کے ہو سکتی ہے تو اس وقت نوع نظری ہو کر محتاج الی المحدود نہ ہوگا۔ اور یہ حد نوع حد برائے جزئیات ہو جائے گی ورنہ تو نوع حقیقۃ جزئیات کے لئے واسطہ فی التوجہ والالتفات ہوتا ہے نہ واسطہ فی تحصیل المجہول فتفکر بدقۃ النظر

قوله وهو ان المطلوب الخ صرح المصنف فيما نقل عنه بانه شك خوطب به سقراط قيل الشاك هو الحكيم المائن فانه خاطب بهذا الشك سقراط وقال ان كان المطلوب معلومًا فلا وجه لطلبه وان كان مجهولاً فبم يعرف انه هو المطلوب عند حصوله كعبدٍ اٰبِقٍ ينشده من لا يعرفه فانه لو وجد ذلك العبد فبم يعرف انه ذلك العبد الآبق الذی کان فی طلبه ۔ سقراط بفتح السین مغرب سقراطیس ومعناه بالیونانیۃ ھو المعتصم بالعدل وکان زاھدًا ومعلنًا بمخالفۃ الیونانیین فی عبادتہم الاصنام فحبسہ ملک یونان وسقاہ السم وھلک مع اثنی عشر الف من تلامیذہ وتلامیذ تلامیذہ وعاش ثمانین سنۃ وکان نقش خاتمہ ” من غلب عقلہ ھواہ افتضح تحریرہ ان المطلوب التصوری

حاصل اس کا یہ ہے کہ مطلوب کی طلب بالاکتساب والنظر محال ہے کیونکہ مطلوب تصوری قبل الطلب معلوم مطلق ہوگا یعنی معلوم من جمیع الوجوہ ہوگا یا مجہول مطلق ہوگا یعنی کسی وجہ سے معلوم نہیں ہوگا ۔ تو شق اول پر تحصیل حاصل لازم آتی ہے جو باطل ہے اور شق ثانی پر طلب مجہول مطلق لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے کیونکہ جب تک مطلوب کا کسی نہ کسی وجہ سے علم وشعور نہ ہو تو اسکی طلب وتلاش نہیں ہوسکتی جیسے کوئی آدمی غلام آبق کو تلاش کرتا پھرے اور اس غلام کو کسی بھی حیثیت سے نہ جانتا ہو اور نہ پہچانتا ہو اور نہ اس کے ساتھ کسی قسم کی معرفت رکھتا ہے تو وہ اسکو کیسے تلاش کر پائے گا، اپنا وقت بھی ضائع کرے گا، اور مطلوب بھی حاصل نہیں ہوگا یہی استدلال امام رازیؒ نے جمیع تصورات کے بدیہی ہونے پر پیش فرمایا ہے، کیونکہ جب تصورات کے اکتساب بالنظر کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے حالانکہ مطالب تصوریہ ہیں حاصل بھی ہیں تو لامحالہ ان کا حصول بالبداہۃ ہوگا ۔ اجیب عنہ بمنع الحصر قیل المجیب تلمیذ سقراط

حاصل جواب یہ کہ سائل نے طلب مطلوب کی جو دو شقوق پیش کی ہیں ان میں حصر نہیں ہے ۔ بلکہ ایک شق ثالث بھی ہے وہ یہ کہ مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے نہ معلوم مطلق نہ مجہول مطلق لہذا طلب پر کوئی استحالہ وارد نہیں ہوتا نہ تحصیل حاصل کا نہ طلب مجہول مطلق کا فعاد قائلاً معترض نے پھر لوٹ کر اعتراض کر دیا کہ وجہ معلوم تو معلوم ہی ہے اور مجہول مجہول ہے اگر آپ کی مطلوب وجہ معلوم ہے تو پھر وہی تحصیل حاصل اور اگر وجہ مجہول مطلوب ہے تو پھر وہی طلب

مجہول کا استحالہ پیش آتا ہے۔ فکیف الطلب اجیب عنہ واختارہ المصنف اس جواب میں شق ثانی اختیار کی گئی ہے۔ درحقیقت یہ جواب اوّل کی توضیح ہے کوئی جدید جواب نہیں ہے خلاصہ یہ کہ ہمارا مطلوب وجہ مجہول ہے لیکن یہ وجہ مجہول مطلق نہیں ہے۔ کیونکہ مجہول مطلق وہ ہوتا ہے جو کسی طرح متصور نہ ہو نہ بکنہ الذات نہ بمایصدق علیہ من ذاتیاتہ او عرضیاتہ اور نہ بوجہ من الوجوہ حالانکہ یہاں ایسے نہیں ہے۔ کیونکہ وجہ مجہول اسی وجہ معلوم کے ساتھ متصور ہے کیونکہ یہ وجہ جیسے نفس شئی کی وجہ ہے اسی طرح وجہ مجہول کی بھی وجہ ہے۔ درحقیقت ان دونوں وجوہ کو نفس شئی کے ساتھ اتحاد حاصل ہے، خواہ اتحاد عرضی ہو یا ذاتی اسی وجہ سے ان دونوں وجوہ کے مابین بھی اتحاد ہوگا، ذہن اس وجہ معلوم کے ذریعہ سے وجہ مجہول کی طرف التفات اور توجہ کر سکے گا، اجاب ناقد المحصل یہ مجیب طوسی رافضی ہے اس نے اس جواب میں ان دونوں وجوہ کے علاوہ امر ثالث کا اثبات کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان دونوں وجوہ سے کوئی وجہ ہمارا مطلوب نہیں نہ وجہ معلوم نہ وجہ مجہول بلکہ ہمارا مطلوب امر ثالث ہے وہ ہے ذوالوجہین لہٰذا اس کو نہ معلوم مطلق کہا جا سکتا ہے نہ مجہول مطلق لہٰذا وجہین کی طلب ممتنع ہونے سے اس امر ثالث کی طلب ممتنع نہیں ہو سکتی، باقی رہا یہ سوال کہ جب ذوالوجہین آپ کو ایک وجہ سے تو معلوم تھا پھر آپ اس کی طلب کیوں کر رہے ہیں، تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا، فکما ان الوجہ المعلوم الخ یعنی جیسے وجہ معلوم اس شئی کے مشاہدہ اور معلومیت کے لئے ایک آلہ اور ذریعہ تھی اسی طرح ہم چاہتے ہیں کہ اس کے مشاہدہ اور معلومیت کے لئے ایک اور آلہ و ذریعہ حاصل ہو جائے تاکہ اس کا تصور معرَّف بالفتح کی حصول صورۃ کو مستلزم ہو جائے اور اس کے تصور سے صورۃ معرَّف ہمیں حاصل ہو جائے، وانت خبیر ھذا رد علی الطوسی فاعلم اولاً ان فی اکتساب المجہولات التصوریۃ من المعلومات مسلکین اوّل وہی مسلک مشہور کہ تعریفات میں دو تصور ہوتے ہیں یعنی دو صورتیں حاصل ہوتی ہیں ایک صورۃ معرِّف بالکسر اور یہ صورۃ کاسبہ کہلاتی ہے اور دوسری صورت معرَّف بالفتح یہ صورۃ مکتسبہ کہلاتی ہے یعنی تعریف اور معرِّف بالکسر پر علم بصورۃ المعرَّف بالفتح مترتب ہوتا ہے اور دوسرا مسلک متاخرین کا ہے جو مختار عند المصنف والقاضی ہے وہ یہ کہ تعریف میں تصور صرف ایک ہوتا ہے اور ایک ہی صورۃ حاصل ہوتی ہے۔ وہ ہے صورۃ معرِّف بالکسر لیکن یہی مرآۃ اور آلہ ہوتی ہے، معرَّف بالفتح کے ملاحظہ کے لئے البتہ یہاں تصور اور حصول صورۃ المعرف بالکسر بالذات ہوتا ہے اور یہی تصور تصور معرَّف بالفتح کا ہوتا ہے لیکن بالعرض البتہ قصد و التفات اس کے برعکس ہے یعنی قصد و التفات معرَّف

بالفتح کی طرف بالذات ہوتی ہے۔ اور معرَّف بالکسر کی طرف بالعرض اس صورۃ میں امرِثالث کا احتمال ہی ختم ہوجاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں حصول معرَّف بالکسر حصول معرَّف بالفتح قرار پاتا ہے لہذا قاضی مبارک کہہ رہا ہے۔ فمن این المطلوب امرثالث خلاصہ یہ کہ طوسی کا جواب مسلک اوّل پر مبنی تھا اور قاضی کے نزدیک مسلک ثانی مختار ہے اور اسی پر جواب مصنف مبنی ہے اس لئے طوسی پر رد کردیا کہ امرِثالث کہاں ہے جس کو مطلوب بنایا جا رہا ہے۔ بلکہ حصول فی الذہن تو ہو گا وجہ کا جو کہ بالعرض حصول ذی الوجہ قرار پائے گا۔ دو الگ تصور تو ہیں نہیں لہذا امرثالث کا خیال کرنا باطل ہے۔ انما قیّدنا المطلوب بالتصوری یعنی ہم نے اس شک کو مطلوب تصوری کے ساتھ مختص ومقید کردیا ہے۔ وہ اس لئے کہ مطلوب تصدیقی میں یہ شک جاری نہیں ہوسکتا کیونکہ تصدیق میں اذعان بالنسبۃ مطلوب ہوتا ہے جو کہ ایک کیفیۃ لاحقہ بالادراک ہے لہذا یہ بعد از تصور نسبۃ وتصور اطراف کے لاحق ہوتی ہے۔ اس لئے یہاں تحصیل حاصل کا سوال پیدا ہوسکتا ہے نہ طلب مجہول مطلق کا کیونکہ تصور اطراف وغیرہ کے ساتھ حصول اذعان نہیں ہوجاتا۔ جیسے شک کی صورت میں تصور اطراف وغیرہ تو حاصل ہے۔ لیکن اذعان حاصل نہیں لہذا تحصیل حاصل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور نہ طلب مجہول مطلق کا کیونکہ متعلق اذعان تو پہلے سے معلوم ومتصور ہے۔ لہذا اذعان کا تعلق جس کے ساتھ ہوتا ہے۔ وہ ہے نسبۃ متصورہ وہ تو مجہول نہیں ہے بلکہ قبل از تعلق اذعان متصور ہے لہذا مجہول مطلق ہونے کا سوال پیدا نہیں ہوسکتا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قد ختمت ھذہ الحاشیۃ علی مقام الدرس
وھو بحث الموضوع وتلحقھا المنفرقات

ای

الوجود الرابطی تعریف الحکمة تعریف الجسم الطبعی

تحقیق معنی الجوهر مبحث جز لاتتجزی

مثناة بالتکریر —— سبع عرض الشعیر

مقولات عشر

الوجود الرابطي من حمد الله شرح السلم

ثم القضية انما تتم بامور ثلثة ثالثها نسبة اخبارية حاكية

اس قول کی سطحی اور ظاہری غرض یہ ہے کہ متقدمین اور متاخرین کے درمیان تثلیث اجزا قضیہ اور تربیع اجزا کا جو اختلاف ہے کہ متقدمین کے نزدیک اجزائے قضیہ تین ہیں، ایک موضوع دوسرا محمول اور تیسری جز نسبت تامہ خبریہ ہے جس کو نسبت اخباریہ حاکیہ کہا جاتا ہے اور متاخرین کے نزدیک اجزائے ثلثہ مذکورہ کے علاوہ جز رابع نسبت تقییدیہ ہے جو کہ متاخرین کے نزدیک متعلق شک بنتی ہے تو ان حضرات کے نزدیک اجزائے قضیہ چار ہیں مصنف ان کے درمیان فیصلہ دیتے ہوئے متقدمین کی رائے کو ترجیح دی اور کہا کہ قضیہ تین امور یعنی موضوع و محمول اور تیسری نسبت اخباریہ حاکیہ سے تام اور مکمل ہو جاتا ہے اس تکمیل و تتمیم کے بعد اور کسی جز رابع کی ضرورت نہیں ہے تو متاخرین جو احتیاج الی الجزء الرابع

یعنی نسبتہ تقییدیہ کے قائل ہیں یہ درست نہیں ہے۔ اور مصنف کی اس قول سے غرض حقیقی اور اصلی وہی ہے جو شارح محقق نے بایں الفاظ بیان فرمائی ہے یشیر الی ان القضایا سواء کانت هلیات بسیطة او مرکبة سواسیة یعنی قضایا خواہ ہلیات بسیطہ ہوں یا مرکبہ درجہ حکایت میں سب برابر ہیں۔ دونوں قسم کے قضایا درجہ حکایت میں وجود رابطی پر مشتمل ہوتے ہیں۔ البتہ ان میں جو فرق ہے وہ صرف درجہ محکی عنہ میں ہے کہ ہلیات بسیطہ درجہ محکی عنہ میں وجود اور عدم رابطی پر مشتمل نہیں ہوتے بخلاف ہلیات مرکبہ کے کہ وہ درجہ محکی عنہ میں مشتمل علی الوجود والعدم الرابطین ہوتے ہیں وجہ اشارہ یہ کہ القضیۃ معرف باللام ہے اور قرینۂ بعضیۃ مفقود ہے۔ لہذا یہ لام برائے استغراق ہوگا۔ اور کل قضایا مراد ہوں گے خواہ ہلیات بسیطہ ہوں یا مرکبہ سب امور ثلثہ کے ساتھ تام ہوتے ہیں اور تیسری جز تتمیمی اور تکمیلی نسبتہ اخبار یہ حاکیہ ہے جو ہر قسم کے قضایا کے اندر موجود ہوتی ہے۔ اور اس سے مقصود ان حضرات پر رد کرنا ہے جو ہلیات بسیطہ اور مرکبہ کے درمیان درجہ حکایت میں فرق اور تفاوت کے قائل ہیں تفصیل اس امر کی یہ ہے کہ اولاً یہ ملحوظ رکھئے کہ امہات المطالب میں ایک مطلب ہل کا ہے جو کہ مطالب تصدیقیہ میں سے ہے اور اس ہل کی دو قسمیں ہیں ایک ہل بسیطہ دوسرا ہل مرکبہ لانها اما لطلب التصديق بوجود شئ في نفسه فهي بسيطة یعنی ہل بسیطہ وہ ہے جس کے ساتھ صرف تصدیق بوجود شئی فی نفسہ مطلوب ہوتی ہے یعنی یہ مطلوب ہوتا ہے۔ کہ یہ شئی فی حد ذاتہ موجود ہے یا نہیں اور اس سے کسی امر زائد کا سوال قطعاً نہیں ہوتا جیسے هل زيدٌ موجود او معدوم او على صفة فمركبة اى لطلب التصديق بوجود الشئ على صفة یعنی ہل مرکبہ کے ساتھ تصدیق بوجود الشئی علی صفۃ زائدۃ علی الوجود مطلوب ہوتی ہے جیسے هل زيدٌ عالم او جاهل يا هل الانسان كاتب وغيرها من الصفات الزائدة على الوجود في نفسه اور جو قضایا ہل بسیطہ کے جواب میں واقع ہوں گے وہ ہلیات بسیطہ کہلاتے ہیں اور جو ہل مرکبہ کے جواب میں واقع ہوں گے وہ ہلیات مرکبہ کہلاتے ہیں مثلاً نعم زيدٌ موجودٌ ہلیہ بسیطہ ہوگا اور زیدٌ کاتبٌ ہلیہ مرکبہ ہوگا ثانیاً یہ ملحوظ فرمایئے کہ بعض حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ ہلیات بسیطہ اور مرکبہ کے درمیان فرق اور تفاوت درجہ حکایۃ میں ہے اور اس تفاوت کے اندر تین مذہب ہیں۔ ایک سید السند شریف المحققین جرجانی کا وہ اس کے قائل ہیں کہ ہلیہ بسیطہ درجہ حکایۃ میں نسبتہ تامہ خبریہ پر مشتمل نہیں ہوتا بخلاف مرکبہ کے

کہ وہ درجہ حکایۃ میں نسبۃ تامہ خبریہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ تو ان کے نزدیک مدار بساطۃ و ترکیب بالنظر الی الحکایۃ ہوگی دوسرا مذہب میر باقر داماد کا ہے وہ کہتے ہیں کہ درجہ حکایۃ میں ہلیہ بسیطہ نسبۃ واحدہ پر مشتمل ہوتا ہے اور یہ نسبۃ تامہ خبریہ ہے۔ اور ہلیہ مرکبہ دو نسبتوں پر مشتمل ہوتا ہے ایک نسبۃ تامہ خبریہ اور دوسرا وجود رابطی جو احدی الطرفین کے ضمن میں بالفعل معتبر ہوتا ہے وہ یوں کہ وجود اوّلاً احد الطرفین یعنی موضوع و محمول میں سے کسی ایک کی طرف منسوب کرلیں پھر اس مجموع کو منتسب الی الآخر کریں مثلاً الجسم ابیض میں نسبۃ الوجود اوّلاً الی البیاض کرلیں پھر اس کا انتساب الی الجسم کریں یوں کہیں وجود البیاض للجسم یا نسبۃ الوجود اوّلاً الی الجسم کریں پھر اس کی طرف نسبۃ بیاض کریں اور یوں کہیں وجود الجسم علی صفۃ البیاض تیسرا مذہب صدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی کا ہے اور ان کا مذہب وہی مذہب میر باقر والا ہے لیکن میر باقر وجود رابطی فی ضمن احد الطرفین بالفعل مانتے ہیں۔ اور الصدر المعاصر فی ضمن احد الطرفین بالقوۃ مانتے ہیں۔ فیقول المعاصر بان یلاحظ فی احد الطرفین المعنی الاجمالی المنحل الی نسبۃ الوجود الی احد الطرفین ثم نسبۃ المجموع الی الآخر فمدار البساطۃ والترکیب علی ہذین المذہبین ایضاً بالنظر الی الحکایۃ باشتمالہا الخ۔ احدہما علی نسبتین وفی الاخری علی نسبۃ واحدۃ مصنف کے نزدیک چونکہ ان مذاہب میں سے کوئی بھی حق نہیں تھا اس لئے ان پر رد کرتے ہوئے کہا۔ ثم القضیۃ الخ یعنی ہر قسم کا قضیہ خواہ ہلیہ بسیطہ ہو یا مرکبہ بغیر نسبۃ تامہ حاکیہ کے تمام نہیں ہوسکتا کیونکہ جب تک حکایۃ موجود نہ ہو قضیہ موجود نہیں ہوسکتا۔ اور جب نسبۃ تامہ حاکیہ موجود ہو جائے تو قضیہ متمم اور مکمل ہو جاتا ہے اس کے بعد اور کسی چیز کی ضرورت نہیں ہے۔ لہٰذا سید السند کا بدون النسبۃ الخبریۃ اور میر باقر و معاصر کا نسبۃ تامہ کے علاوہ اور وجود رابطی کا قول کرنا صحیح اور درست نہیں ہے۔ بلکہ ان کے اندر جو فرق اور تفاوت ہے بدرجہ محکی عنہ ہے کہ ہلیات بسیط درجہ محکی عنہ میں وجود اور عدم رابطی پر مشتمل نہیں ہیں۔ بخلاف ہلیات مرکبہ کے کہ وہ بدرجہ محکی عنہ وجود اور عدم رابطی پر مشتمل ہیں۔ چونکہ وجود اور عدم رابطی کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے اس لئے شارح محقق نے تفصیلہ کے ساتھ ان دو معانی کو پیش کیا شارح اس عبارت کے اندر اشیاء متعددہ تفصیلاً پیش کر رہا ہے اوّلاً تفصیل معنی الوجود الرابطی من قولہ تفصیلہ الی قولہ وقس علیہ العدم الرابطی ثانیاً الفرق فی

درجة المحکی عنه من قوله لما کان الوجود الی قوله علیه مدار التسمیة ثالثًا المساواة فی درجه الحکایة من قوله لما کان الرجوع الی قوله بین الموضوع والمحمول رابعًا الرد علی القائلین بالفرق فی درجة الحکایة من قوله ولا یحکم بالفرق الی آخر القول الاول قوله تفصیله الخ یعنی وجود رابطی اور وجود الشیٔ للشیٔ یطلق بالاشتراک الصناعی ای المنسوب الی صناعة المیزان والمنطق یعنی اہل میزان وجود رابطی کو معنیین میں مشترک لفظی مانتے ہیں کما قال الباقر ان الوجود الرابطی یقع بحسب اصطلاح الصناعة علی المعنیین باشتراک اللفظ ولم یرد ذلک من اللغة او الحقیقة والمجاز یعنی ایک حقیقی اور دوسرا مجازی احدهما النسبة الغیر المستقلة الحاکیة یہ وہی نسبت تامہ خبریہ ہے جو رابطہ بین الطرفین ہوتی ہے اور غیر مستقل بالمفہوم ہے اور یہ تمام عقود اور قضایا میں بدرجہ حکایة موجود اور معتبر ہوتی ہے۔ کوئی قضیہ بدرجہ حکایۃ اس سے خالی نہیں ہوسکتا۔ وہی ثبوت المحمول للموضوع ہے والثانی ماهو احد اعتباری الخ یہاں سے وجود رابطی کے معنی ثانی کو واضح کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حقائق ناعتیہ یعنی حقائق عرضیہ جو قائم بالغیر ہوتی ہیں ان کے وجود فی نفسہ کو دو اعتبار لگتے ہیں ان میں سے ایک اعتبار کا نام وجود رابطی ہے پہلے ان دو اعتبار کی تفصیل و توضیح ضروری ہے پھر یہ تعیین کہ ان دو اعتبار میں سے کس اعتبار کا نام وجود رابطی ہے اوّلاً یہ ملحوظ رکھئے کہ حقائق ناعتیہ یعنی عرضیہ کا وجود نفس الامر میں بدون المحل متحقق نہیں ہوتا جیسے بیاض و سواد کہ ان کا وجود بدون المحل متحقق نہیں ہوسکتا بلکہ جب بھی ان کا تحقق نفس الامر میں ہوگا تو تحقق محل جس کے ساتھ یہ قائم ہوں ضرور ہوگا۔ اور بدون المحل متحقق نہیں ہوسکتے لیکن اس کے باوجود ان کا تحقق ملحوظ باعتبارین اور معتبر بطریقتین ہوسکتا ہے یعنی دو طریقہ سے اسے عقلاً ملحوظ کیا جاسکتا ہے۔ اوّل یہ کہ وجود الشی فی نفسہ کے درجہ میں اسے ملحوظ کیا جائے اور ارتباط بالغیر سے قطع نظر کرلی جائے اگرچہ ارتباط بالغیر نفس الامر میں ہوگا۔ تو ضرور کیونکہ حقائق ناعتیہ عرضیہ کا وجود ہے اس کا تحقق نفس الامر میں بدون تحقق محل نہیں ہوسکتا۔ لیکن اس ارتباط بالغیر یعنی تعلق بالمحل سے قطع نظر ہوسکتی ہے کیونکہ جو چیز متحقق فی نفس الامر ہو اس کے لئے لازم نہیں ہے کہ وہ ملحوظ عند العقل بھی ضرور ہو جیسے کہ شاہد کی قبولیت شہادت کے وقت اس کے سواد لون اور طول قامت وغیرہ کی طرف التفات نہیں ہوتی بلکہ یہ مقطوع النظر ہوتی ہیں۔ اگرچہ نفس الامر میں متحقق ضرور رہیں اسی طرح حقائق ناعتیہ کا وجود بدرجہ فی نفسہ

یعنی بقطع النظر عن الارتباط بالمحل ملحوظ اور معتبر ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ حقائق امور نفس الامریہ ہیں ، اعتباریات محضہ میں سے نہیں ہیں ۔ جو کہ اعتبارِ معتبر اور فرض فارض پر موقوف ہوتی ہیں۔ ان حقائق کا یہی وجود فی نفسہ جو اعتبار معتبر اور فرض فارض کے تابع نہیں ان کا اعتبار اوّل ہے اور یہ وجود ان کا فی نفسہٖ کے درجہ میں ہے اور یہی وجود ہلیہ بسیطہ میں محمول بنتا ہے جیسے کہا جائے البیاضُ موجود فی نفسہ اور یہ درجہ اعتبار مستقل ہے ثانی یہ کہ ان حقائق کا تحقق فی نفسہٖ بان یکون فی الغیر و مرتبطا بالمحل کے درجہ میں معتبر ہو یعنی اسوقت ارتباط بالمحل سے قطع نظر نہیں ہوتی بلکہ یہی ارتباط بالغیر اور تعلق بالمحل معتبر اور ملحوظ ہوتا ہے جیسے کہا جائے البیاض موجود فی الجسم اور یہ ارتباط بالغیر ایک ایسا اعتبار ہے جو حقائق ناعتیہ کے وجود فی نفسہ سے امر زائد ہے۔ لہذا یہ اس درجہ اعتبار میں ہلیہ مرکبہ کا محمول بنے گی۔ درحقیقت وجود اشیاء کے لئے درجات اربعہ ہیں اور ان کے لئے تعبیرات بھی جُدا گانہ۔ اوّل وجود فی نفسہ بنفسہ لنفسہ پہلے ان الفاظ کی تشریح ملحوظ رکھیئے فی نفسہ کا معنی یہ ہے کہ وہ موجود بوجود حقیقی ہو اور کسی اعتبارِ معتبر اور فرض فارض کے تابع نہ ہو بلکہ حقیقتاً اور اصالۃً موجود ہو اور اس کے بالمقابل فی غیرہ کا لفظ استعمال ہوتا ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اس کو حقیقتاً نہ تحقق میسّر ہے اور نہ وجود بلکہ وہ صرف ایک اعتباری چیز ہے جو اعتبار کنندہ کے اعتبار کے تحت موجود ہے اسے اصالۃً کوئی وجود حاصل نہیں ہے بنفسہ کا معنی یہ ہے کہ وہ بنفس خود موجود ہو اور اپنے وجود میں محتاج الی المحل نہ ہو اور نہ ہی قائم بالغیر ہو۔ یہ جوہر کا وجود ہو سکتا ہے جو کہ اپنے تحقق میں محتاج الی المحل نہیں ہے۔ اور اس کے بالمقابل لفظ بغیرہ مستعمل ہوتا ہے یعنی ان کا وجود بذات خود متحقق نہیں ہوتا بلکہ وہ محتاج الی المحل ہے لہذا ان کا تحقق محل کے تحقق کا محتاج ہو گا جیسے وجود اعراض کہ یہ محتاج الی المحل ہوتے ہیں۔ لنفسہ اس کا معنی یہ ہے کہ اس کا وجود ذاتی ہے اپنے وجود میں کسی علۃ موجدہ کی طرف محتاج نہیں ہے اور نہ کسی علۃ کا معلول ہے۔ یہ صرف باری تعالےٰ ہی ہو سکتا ہے اور اس کے بالمقابل لغیرہ کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ یعنی اپنے وجود میں محتاج الی العلۃ اور مفتقر الی الجاعل ہو اب پہلی تعبیر یہ کہ موجود فی نفسہ بنفسہ لنفسہ ہو یہ صرف باری تعالیٰ ہے۔ دوسری تعبیر موجود فی نفسہ بنفسہ لغیرہ ہو یہ جواہر کا وجود ہے۔ تیسری تعبیر موجود فی نفسہ بغیرہ لغیرہ ہو یہ اعراض اور حقائق ناعتیہ کا وجود ہے۔ اب اس میں اعتبار اوّل فی نفسہ ہے جو ہلیہ بسیطہ کا محمول بنتا ہے۔ اور اعتبار ثانی بغیرہ ہے جو ہلیہ مرکبہ کا محمول بنتا ہے۔ اور ہماری مراد وجود رابطی سے اس مقام پر یہی اعتبارِ ثانی ہے یعنی ارتباط بالغیر اور چوتھی تعبیر وجود فی غیرہ بغیرہ لغیرہ ہے یہ صرف اعتباریات و اختراعیات کو شامل ہے۔

تعبیر ثالث ہیں اعتبار ثانی جو کہ وجود رابطی ہے اس کو دو طرح سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ ایک یہ کہ تعبیر باللازم کریں یعنی چونکہ ارتباط بالغیر ان کے وجود فی نفسہ کو لازم ہے۔ اور یہ ارتباط ایک مفہوم حرفی اور غیر مستقل ہے جب آپ اس ارتباط کے ساتھ تعبیر کریں گے تو یہ تعبیر باللازم ہو گی۔ اس تعبیر کے اندر اولاً اس کے عدم استقلال کو ظاہر کرنا ہو گا یعنی کونہ فی محل کے ساتھ تعبیر کریں۔ ثانی یہ کہ اولاً اس کے استقلال کو ظاہر کریں اور عدم استقلال اس کے ساتھ ثانیاً ظاہر کریں اور یوں کہیں۔ وجودها فی نفسه ملحوظا ومعتبرا بالارتباط بانه للغیر اوران دونو تعبیروں کو شارح نے ظاہر فرماتے ہوئے کہا۔ لیس مالہ الا تحقق الشئی فی نفسه ولکن علی ان یکون فی محل یہ تعبیر اوّل ہے جو کہ غیر استقلالی ہے۔ چونکہ یہ تعبیر کلمہ لکن پر مشتمل ہے۔ جو کہ تدارک مافات کا افادہ کرتا ہے لہذا اس کا ماقبل بحکم مسکوت عنہ ہو جاتے گا۔ اور صرف اس کا مابعد مراد ہو گا چونکہ اس کا مابعد علی ان یکون فی محل ہے تو یہ وہی ارتباط بالغیر کا درجہ ہے جو کہ غیر استقلالی ہے۔ اور ثانی کو شارح نے بایں الفاظ ظاہر فرمایا۔ او وجود هذه الحقائق ملاحظا ومعتبرا بالارتباط بانه للغیر تو اولاً وجود ہذہ الحقائق کے لفظ کے ساتھ معنی مستقل کی طرف اشارہ کیا لیکن اس کو ملاحظا ومعتبرا بالارتباط کی قید سے مقید کر کے عدم استقلال کا اظہار کیا اور یہ دونوں تعبیریں اسی اعتبار ثانی کی ہیں۔ جو کہ وجود رابطی ہے اور جو ہمارا مقصود ہے ان تعبیرات کے اندر حقائق ناعتیہ کے وجود کا جو اعتبار اول ہے۔ اس کو بیان نہیں کیا۔ اور نہ یہ مقصود تھا۔ اور وجود ہذہ الحقائق کا عطف تحقق الشئی فی نفسہ پر پڑے گا۔ اور لیس مالہ الا کے تحت درج ہو گا۔ اور شارح نے اس فرق کو واضح کرتے ہوتے کہا۔ وهذا المعنی علی الشق الاوّل یہ وہی لکن علی ان یکون والی شق ہے جو اعتبار غیر مستقل کا اظہار مطلوب ہے کیونکہ لکن کا ماقبل بحکم المسکوت المتروک ہے گویا اس کا ذکر ہی نہیں بلکہ صرف اعتبار غیر مستقل یعنی کونہ فی محل کا ذکر ہے۔ قوله لحق للوجود المستقل الخ یعنی اس اعتبار غیر مستقل کا لحوق نفس الامر میں وجود مستقل کے ساتھ ہو گا۔ باعتبار خصوصیۃ حقائق ناعتیہ کے جو کہ اس وجود کا موضوع اور محل ہیں یعنی اس وجود کا موضوع اور محل تو حقیقۃ ناعتیہ ہے جو کہ وجود فی نفسہ کے درجہ میں ہو کر مرتبط بالمحل ہوتی ہے لہذا یہ اعتبار غیر مستقل نفس الامر میں اسی وجود مستقل یعنی وجود فی نفسہ کو ملحق ہو گا اگرچہ عبارت شارح میں شق اوّل پر وجود فی نفسہ جو مستقل درجہ ہے مذکور نہیں ہے بلکہ وہ متروک اور مسکوت عنہ ہے وعلی الشق الثانی وجود مستقل یہ وہی وجود ہذہ الحقائق کا لفظ ہے جو کہ وجود مستقل کی تعبیر ہے وفی عبارة الشارح لحقه بحسب خصوصیة موضوعه

یہ موضوع وہی حقیقۃ ناعتیہ ہے جو اس وجود کا محل ہے اور اس کی خصوصیۃ یہی ہے کہ یہ قائم بالمحل ہوتی ہے بدون المحل متحقق نہیں ہو سکتی لہذا اس خصوصیۃ کے پیش نظر لحقہ اعتبار غیر مستقل اور یہ اعتبار غیر مستقل بانہ للغیر والا ہے اور اس غیر سے مراد محل ہے جس کے ساتھ حقیقۃ عرضیہ قائم ہوتی ہے جیسے کہ تمام نعوت اور اضافات کا طریقہ ہے کہ یہ مفہوم فی نفسہا ہیں لیکن اضافۃ الی الغیر انہیں بہر حال لازم رہتی ہے اور یہی معنی وجود رابطی کا جو کہ اعتبار ثانی ہے بسا اوقات یوں ملحوظ ہوتا ہے کہ اس کے موضوع کا متعلق اس کے ساتھ موصوف ہوتا ہے۔ یہ واضح رہے کہ اس وجود کا موضوع حقیقۃ ناعتیہ ہے یعنی وجود بیاض کا موضوع خود بیاض ہے اور اس موضوع کا متعلق جسم ہے جو کہ حقیقۃ ناعتیہ کا محل ہے وہی اس وجود کے ساتھ موصوف ہوتا ہے اور اس وقت اس وجود کو اتصاف کے نام سے تعبیر کرتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے الجسم وُجِد لہ البیاض ومتصف بالبیاض اور کبھی اس وجود کو بایں طور ملحوظ کیا جاتا ہے۔ کہ اس کے ساتھ خود ان کا موضوع یعنی حقیقۃ ناعتیہ موصوف ہوتی ہے اور اس وقت اس وجود کو عروض کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے البیاض موجود للجسم وعارض لہ اور یہی وجود رابطی مدار فرق بنتا ہے ہلیہ بسیطہ اور ہلیہ مرکبہ کے مابین فی درجۃ المحکی عنہ لا فی درجۃ الحکایۃ وقس علیہ العدم الرابطی ذلک بان یقال ان لہ معنیین احدہما النسبۃ الغیر المستقلۃ الحاکیۃ السلبیہ وثانیہما ما ہو احد اعتباری عدم الشئی الذی ہو من الحقائق الناعتیۃ ولیس مآلہ الا عدم الشئی فی نفسہ الی آخر ما فصلہ الشارح فی تفصیل الوجود قولہ ولما کان الوجود عبارۃ الخ یہ مسئلہ کی قسط ثانی ہے یعنی ہلیہ بسیطہ اور ہلیہ مرکبہ کے مابین جو فرق بدرجہ محکی عنہ ہے اس کو واضح کر دیا کہ ہلیہ بسیطہ بدرجہ محکی عنہ وجود رابطی بالمعنی الثانی پر مشتمل نہیں ہے اور ہلیہ مرکبہ وجود رابطی بالمعنی الثانی پر بدرجہ محکی عنہ مشتمل ہے اصل بات یہ ہے کہ ہلیہ بسیطہ کے اندر محمول وجود الشئی فی نفسہ ہوتا ہے۔ اور ہلیہ مرکبہ میں وجود کے علاوہ اور اوصاف کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے۔ اس لئے پہلے حقیقۃ وجود کو واضح کر دیا کہ وجود محض موجودیۃ شئی اور صیرورۃ شئی کا نام ہے جو کہ ایک مصدری اور انتزاعی مفہوم ہے۔ اور وجود کوئی شئی مستقل نہیں ہے جس کے انضمام سے موجودیۃ حاصل ہوتی ہو دراصل اس میں اختلاف ہے کہ وجود ایک امر انتزاعی اور مصدری ہے یا کہ امر استقلالی اور انضمامی ہے محققین اس طرف ہیں کہ یہ ایک امر مصدری اور انتزاعی ہے جس کا تحقق محل کے تحقق کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے

نہ ہی تحقق محل سے یہ کوئی زائد امر ہے۔ بلکہ صیرورۃ موضوع اور شدن محل کا نام ہے خواہ یہ صیرورۃ
ذہن میں ہو تو وجود ذہنی کہلائے گا۔ خواہ یہ صیرورۃ ظرف خارج میں ہو تو وجود خارجی کہلائے گا اور
وجود کوئی امر مستقل نہیں ہے۔ جس کے انضمام سے موجودیۃ حاصل ہوتی ہو۔ کیونکہ اگر وجود امر انضمامی ہو
تو چونکہ انضمام فرع ہوتا ہے وجود منضمین کا تو وجود کے انضمام سے پہلے ذات کو درجہ منضم الیہ میں موجود ہونا
چاہیے۔ اور یہ وجود جو منضم الیہ کے درجہ میں ہے وجود منضم کا عین ہے تو تقدم شئی علی نفسہ لازم آتا
ہے جو کہ باطل ہے۔ اگر غیر ہے تو موجودیۃ الشئی بوجودین لازم آتی ہے اور یہ بھی باطل ہے اور اس کے
علاوہ پھر سوال ہوتا ہے کہ وہ وجود جو منضم الیہ کے درجہ میں ہے وہ انتزاعی یا انضمامی شق اول ہو تو ہمارا
مطلوب ثابت ہوا اگر شق ثانی ہو تو پھر انضمام فرع ہے وجود منضمین کا۔ هکذا لا الی نهایة تو
تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے تو معلوم ہوا کہ وجود امر انتزاعی ہے یہ صیرورۃ موضوع کا نام ہے بخلاف باقی
اعراض کے کہ ان کا ایک وجود فی نفسہ ہے جو وجود موضوع کا عین نہیں ہے بلکہ امر زائد ہے مثلاً وجود بیاض
وجود جسم کا عین نہیں ہے بلکہ وجود جسم سے ایک امر زائد ہے اور اس کے ساتھ قائم اور مرتبط ہے تو چونکہ
وجود کا وجود فی نفسہ ہو کر قائم بالموضوع و مرتبط بالمحل نہیں ہوتا بلکہ صرف صیرورۃ محل اور شدن موضوع
کا نام ہے لہذا درجہ محکی عنہ میں فی نفسہ ہو کر قائم اور مرتبط بالمحل نہیں ہوگا۔ لہذا یہاں وجود رابطی بالمعنی
الثانی بدرجہ محکی عنہ نہیں ہوگا یہ ہے ہلیہ بسیطہ بخلاف باقی اعراض کے ان کے اندر وجود فی نفسہ ہو کر
پھر مرتبط بالمحل ہوتا ہے اور ہلیہ مرکبہ کے محمولات چونکہ یہی اعراض ہوتے ہیں، تو یہ موجود فی نفسہ ہونے
کے بعد پھر مرتبط بالموضوع قرار پائیں گے تو ان کے اندر بدرجہ محکی عنہ وجود رابطی بالمعنی الثانی موجود ہوا
یہی مراد ہے شارح کی بقولہ ولما كان الوجود عبارة عن نفس موجودية الشئ
یعنی محض صیرورۃ شئی کا نام وجود ہے جو امر انتزاعی ہے۔ لا شيئا یعنی وجود کوئی استقلالی شئی
نہیں ہے کہ بہ الموجودیۃ یعنی اس کے انضمام کی وجہ سے موجودیۃ حاصل ہوا اور یہی مشہور عند المحققین ہے
کہ وجود الاعراض فی انفسها یعنی وجود اعراض میں ایک درجہ فی انفسہا کا ہے پھر
هو وجودها لمحالها ہوتا ہے یعنی فی انفسہا ہو کر پھر اس کا ارتباط بالمحل معتبر ہوتا ہے اور یہی
ارتباط وجود رابطی بالمعنی الثانی ہے جو کہ ہلیہ مرکبہ کے درجہ محکی عنہ میں موجود ہے۔ سوى العرض
الذى هو الوجود یعنی بغیر اس عرض کے جس کو الوجود کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں کہ اس کے اندر
فی نفسہ ہو کر ارتباط بالغیر نہیں ہوتا کیونکہ وجود تحقق موضوع سے کوئی امر زائد نہیں ہے کہ مزید ارتباط
کا محتاج ہو بلکہ یہ خود صیرورۃ موضوع کا نام ہے اور موضوع کے ہونے ہی کو وجود کہا جاتا ہے لہذا

یہ بذات خود موضوع کے ساتھ متعلق بتعلق انتزاعی ہے لہذا یہاں وجود رابطی بالمعنی الثانی بدرجہ محکی عنہ نہیں ہے۔ هذا هو مصرح فی کلام الشیخ الرئیس حیث قال فی التعلیقات وجود الاعراض فی انفسها هو وجودها فی موضوعاتها سوی العرض الذی هو الوجود فقد ظهر الفرق بینهما ای بین البسیطة والمرکبة فی درجة المحکی عنه باشتمال احدهما ای المرکبة علی الوجود والعدم الرابطین بالمعنی الثانی دون الاخری ای البسیطة وعلیه مدار التسمیة لاعلی غیره من اشتمال علی النسبة وعدم اشتمال کما قیل اواشتمال علی النسبتین وعدم احدهما کما قیل ولما کان الرجوع الی الوجدان الصحیح یہ مسئلہ کی قسط ثالث ہے۔ یعنی مساوات فی درجة الحکایة جس کا حاصل یہ ہے کہ وجدان صحیح یہ حکم دیتا ہے کہ کوئی قضیہ منعقد ہی نہیں ہوسکتا جب تک کہ موضوع ومحمول کے درمیان ارتباط اتحادی قائم نہ کیا جائے اوراسی ارتباط کو نسبة اخباریہ حاکیہ کہا جاتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اتحاد بین الموضوع والمحمول نسبة بین بین یعنی نسبة تقییدیہ کے بعد حاصل ہو جیسے متاخرین کہتے ہیں جو تربیع اجزاء قضیہ کے قائل ہیں یا یہ اتحاد نسبة تقییدیہ کے بدون حاصل ہو جیسے کہ متقدمین قائلین بتثلیث اجزاء القضیة کی رائے ہے۔ اور پھر اس رابطہ یعنی نسبة تامہ خبریہ کے حاصل ہونے کے بعد انعقاد قضیہ مزید رابط کا محتاج نہیں ہے لہذا معلوم ہوا کہ درجہ حکایہ میں ہر قسم کا قضیہ مساوی اجزاء پر مشتمل ہے۔ ولا یحکم بالفرق الخ یہ مسئلہ کی قسط رابع ہے یعنی وجدان صحیح اس کا بھی حکم نہیں دیتا کہ ہلیہ بسیطہ کے طرفین متضمن للربط نہیں ہیں اور ہلیہ مرکبہ کی طرفین میں سے کوئی ایک طرف متضمن للربط ہے۔ آخر یہ فرق کیسے ہوسکتا ہے جب کہ الجسم ابیض میں صرف جسم اور ابیض کا مفہوم اشتقاقی ملحوظ ہوتا ہے جیسے الجسم موجود میں طرفین یعنی الجسم اور موجود کا مفہوم اشتقاقی پیش نظر ہوتا ہے۔ لہذا بدرجہ حکایۃ ان میں کوئی فرق نہیں ہوسکتا ولا انه ینسب الخ مذہب باقر کی طرف اشارہ ہے جو ہلیہ بسیطہ میں ایک رابط کا قائل ہے اور ہلیہ مرکبہ میں دو رابط مانتا ہے یعنی نسبة تامہ کے علاوہ احد الطرفین کو مشتمل علی الوجود الرابطی بالفعل مانتا تھا اور کہتا تھا کہ اولاً وجود کو منتسب الی الجسم یعنی الی الموضوع کر کے پھر حکم محمول علی الموضوع ہوگا۔ یا انتساب الوجود الی الابیض یعنی الی المحمول کر کے پھر اس کا حکم علی الموضوع ہوگا۔ شارح اسی کے متعلق کہہ رہا ہے کہ وجدان صحیح اسکا حکم نہیں دیتا لہذا یہ مذہب خلاف وجدان ہے ولا انه یلاحظ فی احد طرفی الخ

یہ صدر معاصر کے مذہب کی طرف اشارہ ہے ان کا مذہب مذہب باقر ہے لیکن باقر احدالطرفین کو مشتمل علی الوجود الرابطی بالفعل مانتا تھا اور صدر معاصر بالقوہ کا قائل ہے یہی مراد ہے بقولہ المعنی الاجمالی المنحل الی نسبۃ الوجود الخ یعنی احدی الطرفین میں معنی اجمالی ملحوظ ہو جس کی تحلیل نسبۃ الوجود الی احدالطرفین ہو سکے جس کا قائل صدر معاصر تھا۔ یہ بھی وجدان صحیح کے خلاف ہے ۔
فقد ظھر انہ لا فرق یہاں سے ان لوگوں پر تفصیلی رد کیا جو ہلیہ بسیطہ اور مرکبہ کے درمیان درجۂ حکایت میں فرق کرتے تھے ۔ اور سر فہرست میر سید ہے ۔ جو اس کے قائل ہیں کہ ہلیہ بسیطہ بدرجۂ حکایت نسبۃ حاکیہ پر مشتمل نہیں ہوتا اور ہلیہ مرکبہ مشتمل علی النسبۃ الحاکیہ ہوتا ہے ان پر رد کرتے ہوئے کہا کہ سابقہ توضیح سے ظاہر ہوا کہ یہ فرق صحیح نہیں ہے اور وہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ وجود وعدم محتاج الی الرابط نہیں ہیں اور اسی طرح اہل عجم کے ترجمہ سے استدلال کرتے ہیں کہ وہ رابط ذکر نہیں کرتے اور زیدٌ موجودٌ کا ترجمہ زید ہست کے ساتھ کرتے ہیں ہست تو صرف موجود کا ترجمہ ہے یہاں رابط مذکور نہیں ورنہ تو ہست است کہتے تو معلوم ہوا کہ ہلیہ بسیطہ میں رابط نہیں ہے بخلاف زید کاتبٌ کے جو ہلیہ مرکبہ ہے ۔ اس کا ترجمہ زید نویسندہ است کرتے ہیں یہاں رابط کا ذکر کرتے ہیں معلوم ہوا کہ ہلیہ مرکبہ مشتمل علی النسبۃ ہے اسی فرق کو رد کرتے ہوئے شارح نے کہا فقد ظہر چونکہ میر سید کے دلائل کمزور تھے اس لئے ان پر رد کرنے سے اعراض کیا ویسے تراجم سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے ۔ کیونکہ ترجمہ تو ایک امر لغوی ہے ہماری گفتگو امر لغوی میں نہیں ہے بلکہ حقائق واقعیہ میں ہے ۔ لہذا جائز ہے کہ ہلیہ بسیطہ کی حقیقت مشتمل علی النسبۃ ہو لیکن مدلولات لغویہ میں اس کا ذکر نہ کیا جاتا ہو ثانیًا یہ کہ ہلیہ بسیطہ کی حقیقت میں نسبۃ داخل ہے لیکن موجود کا ترجمہ اور نسبۃ کا مفہوم ایک جیسا تھا ۔ لہذا تحرز عن التکرار کی وجہ سے نسبۃ کا ذکر نہیں ہوا ورنہ مکمل ترجمہ ہست است تھا ۔ ثالثًا یہ کہ ہلیہ بسیطہ کے اس ترجمہ میں نسبۃ مذکور ہے متروک نہیں ہے یہی لفظ ہست خود نسبۃ رابطہ ہے اور محمول کا ترجمہ چھوڑ دیا گیا ہے ترجمہ اصلی یوں تھا ۔ زید پیدا کردہ شدہ است اب نسبۃ چونکہ مفہوم محمول پر دلالت کرتی ہے اس لئے محمول کو حذف کر دیا اور نسبۃ اس کے قائم مقام ذکر کر دی لہذا استدلال درست نہیں ہے ۔ رابعًا یہ کہ اگر ہلیہ بسیطہ مشتمل علی النسبۃ الحاکیہ نہ ہو تو پھر لازم آتا ہے کہ بعض ہلیات مرکبہ بھی مشتمل علی النسبۃ نہ ہوں ۔ مثلاً الکاتبُ موجودٌ یہ ہلیہ بسیطہ ہے آپ کے نزدیک مشتمل علی النسبۃ نہیں ہے ۔ تو پھر لازم آتا ہے کہ اس عکس مستوی الموجود کاتبٌ جو ہلیہ مرکبہ ہے مشتمل علی النسبۃ نہ ہو کیونکہ عکس مستوی میں صرف طرفین قضیہ تبدیل ہوتے ہیں اس کے علاوہ اور کوئی تصرف نہیں کیا جاتا

اور یہ لازم باطل ہے۔ فالملزوم مثلہ فثبت ان القول بعدم اشتمال البسیطة علی النسبة لیس بصحیح باقی رہا وجود وعدم کا محتاج الی الرابط نہ ہونا درحقیقت یہ بات درجہ حکایۃ میں فائدہ نہیں دیتی۔ چونکہ یہ مفہومات انتزاعیہ ہیں۔ نفس الامر میں ان کا وجود منشأ انتزاع کے علاوہ نہیں ہوسکتا۔ لہذا محکی عنہ میں جو درجہ نفس الامری ہے اس میں محتاج الی الرابط نہیں ہیں بلکہ خود بخود مرتبط ہیں بخلاف درجہ حکایۃ کے کہ اس کے اندر ہر قسم کا محمول خواہ انتزاعی ہو یا غیر انتزاعی اسکا ربط بالموضوع ضروری ہوتا ہے۔ اس کے بغیر قضیہ منعقد نہیں ہوسکتا اس لئے درجہ حکایۃ میں نسبۃ رابطہ ضرور موجود ہوگی ولا فی ان احدہما الخ ھذا رد علی المعاصر ولا فی احد طرفی الہلیات المرکبۃ الخ ھذا رد علی الباقر ومفہومہما واضح لیس بمحتاج الی التوضیح فتامل

مِن الصدرا شرح هدایۃ الحکمۃ

تعریف الحکمۃ

حکمۃ کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں۔ ایک وہ تعریف مشہور ہے جو کہ میبذی میں مذکور ہے علم بالحوال اعیان الموجودات الخ یہ تعریف تو فنِ حکمۃ کو موجودات خارجیہ کے احوال تک محدود محصور کرتی ہے جیسے کہ لفظ اعیان سے ظاہر ہے اور محققین کے نزدیک منطق داخل فی الحکمۃ ہے حالانکہ منطق میں موجودات خارجیہ کے احوال سے بحث نہیں بلکہ معقولات ثانیہ سے بحث کی جاتی ہے جو کہ امور ذہنیہ ہیں لہذا یہ تعریف جامع نہیں ہے اور بعض حضرات نے حکمۃ کی تعریف بایں الفاظ کی ہے۔ استکمال النفس الانسانیہ بتحصیل ماعلیہ الوجود فی نفسہ الخ اس تعریف پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ حکمۃ طلب الکمال کا نام نہیں جو کہ لفظ استکمال سے ظاہر ہو رہا ہے۔ لان الاستفعال موضوع لطلب الفعل بلکہ حکمۃ نفس کمال کا نام ہے اس پر آپ کی تعریف دال نہیں ہے۔ اور اس اعتراض کا جواب بھی دیا گیا ہے کہ حکمۃ اس کمال کا نام ہے جو حاصل بالطلب ہو نہ وہ جو بلا طلب حاصل ہو۔ اس مفہوم کو ظاہر کرنے کے لئے لفظ استکمال استعمال کیا گیا ہے بعض حضرات نے حکمۃ کی تعریف یوں کی صناعۃٌ نظریۃٌ یستفید منہ الانسان تحصیل ماعلیہ الوجود اس تعریف پر یہ اعتراض کیا گیا کہ یستفید کے بعد لفظ تحصیل مستدرک اور زائد ہے اس لئے شارح نے اسی تعریف کو اختیار کرتے ہوئے قابل اعتراض لفظ کو حذف کر دیا۔ بلکہ لفظ الانسان کو بھی زائد از مقصود خیال کرتے ہوئے ساقط کر دیا۔ اور اپنی طرف سے تعریف حکمۃ کرتے ہوئے کہا۔ فاعلم ان الحکمۃ صناعۃ ای ملکۃ کیفیۃ راسخۃ فی النفس جو حصول مکتسبات کے لئے مبداء بنتی ہے اور افعال بسہولت صادر ہوتے ہیں۔ ایسی کیفیۃ کو ملکہ کہا جاتا ہے نظریۃ نظریہ کے مختلف معانی ہیں۔ ایک ما لا یتوقف علی مزاولۃ العمل یعنی بار بار کام کی مشق کرنے پر موقوف نہ ہو۔ جیسے خیاطۃ وغیرہا جو مزاولۃ عمل پر موقوف ہے یہ نظریۃ نہیں ہوگی۔ دوسرا معنی ہے مایتوقف علی النظریہ دونو معانی حکمۃ عملیہ کے منافی نہیں ہیں۔ جو حکمۃ مطلقہ کی ایک قسم ہے اور اسی مقام پر

نظریہ کے یہی معانی مراد ہیں تاکہ یہ مطلق حکمت کی تعریف ہو کر حکمت کے دونو قسم نظریہ عملیہ کو شامل ہو جائے اور اس قید کے ساتھ صناعات جزئیہ حیاکتہ اور خیاطتہ وغیرہ کا اخراج مقصود ہے۔ نظریہ کا تیسرا معنی مالایتعلق بکیفیۃ العمل اور چوتھا معنی ہے مایتعلق بالامور الغیر المقدورۃ لنا یہ یہ دونو معانی حکمت عملیہ کے منافی ہیں لہذا یہاں یہ معانی مراد نہیں ہو سکتے ورنہ تو یہ حکمت مطلقہ کی تعریف نہیں ہو سکے گی۔ کیونکہ یہ حکمت عملیہ کو شامل نہیں ہیں تعریف جامع نہیں ہوگی البتہ اس تعریف پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ نظریۃ بالمعنی الاول سے علم ہندسہ اور حساب خارج ہو جاتا ہے کیونکہ یہ رسم دوائر اور خطوط اور رسم نقوش وکتابتہ اعداد، کاغذ، تختہ اور سلیٹ پر کرنے کے محتاج ہیں جو کہ مزاولتہ عمل ہے۔ جواب یہ کہ فہم مسائل تو اس عمل پر موقوف نہیں ہے البتہ تسہیل تعلیم کی خاطر یہ عمل کیا جاتا ہے۔ اور نظریۃ بالمعنی الثانی کے لحاظ سے مسائل بدیہیہ خارج ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ ایسے مسائل مذکور فی الحکمۃ ہیں جواب یہ کہ ایسے مسائل کا ذکر استطراداً اور تبعاً ہے اصالتہ اور قصداً نہیں ہے

یستفاد بہا کیفیۃ ماعلیہ کیفیۃ سے مراد علم ہے کیونکہ علم از مقولہ کیف ہے اور لفظ ما سے مراد حالۃ نفس الامریہ ہے مراد یہ ہوگی کہ حکمت ایک صناعۃ نظریہ ہے جس سے حاصل ہوتا ہے علم حالۃ نفس الامریہ کا اور اضافۃ کیفیۃ بطرف ما اضافۃ لامیہ ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کیفیۃ کی اضافۃ بیانیہ اور اس کیفیۃ سے مراد علم نہیں بلکہ خود حالۃ ہوگی جو لفظ ما سے مراد ہے مفہوم یہ ہوگا حکمت ایک صناعۃ نظریہ ہے جس کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں۔ کیفیات یعنی وہ حالات کہ علیہ ای

ثبت علیہ الوجود المراد بہ الموجود کما قال الشارح لافرق بین الوجود والموجود والمبداء والمشتق اور اس موجود سے مراد عام ہے خواہ موجود فی الخارج ہو یا موجود فی الذہن اس تعمیم کی وجہ سے منطق داخل فی الحکمۃ ہو جائے گی۔ کیونکہ منطق معقولات ثانیہ یعنی موجود ذہنی کے حالات نفس الامریہ سے بحث کرتی ہے فی نفسہ یہ الوجود کیلئے قید ہے اور اس سے مراد وہ موجودات ہیں جن کے اندر ہماری قدرت اور اختیار کو مداخلت نہیں ہے اور یہاں تک جو سلسلہ تعریف ہے یہ حکمت نظریہ کے ساتھ مختص ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حکمت ایک ایسا ملکہ نظریہ ہے جس کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔ علم ان حالات کا جس پر ثابت ہے موجود مطلق جسکے اندر ہماری قدرت اور اختیار کو مداخلت نہیں و ماعلیہ الواجب یہ الفاظ حکمت عملیہ کو اپنے اندر لیتے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ لفظ الواجب صفت ہے فعل مقدر کی جس سے مراد ہے الفعل الذی یجب فعلہ او ترکہ اور وجوب سے مراد وجوب استحسانی ہے جو کہ وجوب عقلی سے عام ہے

تو یجب فعلہ میں فرض۔ واجب وغیرہ حتیٰ کہ مستحبات بھی داخل ہو جاتیں گے کیونکہ مستحب وجوب
استحسانی کے درجہ میں ہے۔ اور اسی طرح یجب ترکہ میں حرام اور مکروہ تحریمی تنزیہی درج ہو جائیں گے
کیونکہ ترک کا وجوب استحسانی ان تمام کو شامل ہے باقی رہا مباح اس کے خارج ہو جانے میں کوئی حرج
نہیں جیسے کہ سید شریف نے کہا کہ مباح کے کرنے میں کوئی کمال نہیں جیسے اس کے چھوڑ نے
میں کمال نہیں ہے اور بعض حضرات نے یہ کہا کہ مباح مختلف اوقات میں مختلف حیثیات رکھتا
ہے یستحسن فعلہ فی وقت و لا یستحسن فی وقت آخر فلہذا اتدخل المباح
تحت القسمین من حیث اکتساب النظریات و اقتناء الملکات یہ حیثیت تعلیلیہ ہے
اور بیان غایۃ ہے علی اللف و النشر المرتب چونکہ حکمۃ نظریۃ کے اندر ان امور سے بحث کی جاتی
ہے۔ جو ہمارے لئے غیر مقدور ہیں لہذا ان امور کے اندر صرف علم من حیث العلم مقصود ہوتا ہے اور عمل
انسانی کو کوئی دخل نہیں ہوتا لہذا وہاں اکتساب نظریات مطلوب ہوتا ہے یعنی ایک نظریہ قائم کرنا ہوتا
ہے۔ اور ایک قسم کا اعتقاد اور یقین مطلوب ہوتا ہے جو کہ حکمۃ نظریۃ کی غرض وغایۃ ہوتی ہے تو اکتساب
النظریات حکمۃ نظریۃ کی غایۃ کیطرف اشارہ ہے اور اقتناء الملکات سے حکمۃ عملیہ کی غایۃ کیطرف اشارہ ہے کیونکہ حکمۃ
عملیہ میں علم برائے علم مقصود نہیں۔ بلکہ اس علم سے عمل مقصود ہوتا ہے اور ان امور سے بحث کی جاتی ہے۔
جو تحت القدرۃ الانسانیہ داخل ہیں تاکہ انسان اپنی قدرت و اختیار سے ان پر عمل کرے لہذا ملکہ سے
مراد اس مقام پر یا تو نفس عمل ہے یا کیفیۃ راسخہ جو مبدا العمل ہوتی ہے جسکی وجہ سے صدور اعمال
بالسہولۃ ہوتا ہے اقتناء کا معنی اکتساب و تحصیل ہے لتستکمل النفس و تصیر الخ یہ
اکتساب واقتناء کی غایۃ ہے یعنی نفس کو اس اکتساب واقتناء سے ایک کمال حاصل ہوگا جس کی
وجہ سے تصیر عالما معقولا عالم بفتح اللام ہے اور معقولا سے مراد عقلی اور ذہنی امور ہیں جیسے
کہا جاتا ہے کہ حکماء کے نزدیک انتہائی کمالات انسانیہ میں سے یہ ہے کہ انسان عالم خارجی کا ادراک
اسی طرح کرے جیسے کہ واجب تعالیٰ نے نفس الامر میں اسے پیدا فرمایا اور جس ترتیب سے ایجاد کیا ہے
مثلاً پہلے عقل اول کا ادراک و تصور پھر عقل ثانی اور فلک اول کا بایں طور کہ یہ تمام افلاک ثمانیہ مع
کرات العناصر کو محیط ہے پھر عقل ثالث اور فلک ثانی کا الی آخرہ ہکذا تو اس ادراک کے ساتھ نفس
انسانی ایک عالم عقلی اور کائنات ذہنی کی صورت ہو کر عالم خارجی کے مضاہی اور مشابہ ہو جائے گا
گویا عالم معقول ہو کر عالم موجود فی الخارج کے مشابہ ہوا فتستعد الخ یعنی جب نفس انسانی
اکتساب نظریات اور اقتناء ملکات کرلے گا تو اکتساب نظریات کیوجہ سے نظریہ اور عقیدہ صحیح ہو جائے گا

اور اقتناء ملکات کے ذریعہ عمل صحیح ہو گا کیونکہ نفس جب غایۃ وغرض ادراک تک پہنچے گا تو جو اشیاء
نافع ہونگی فی النشأۃ الآخرۃ خواہ علمی ہوں یا عملی تو انکو اختیار کرے گا اور جو اشیا مضر فی الآخرۃ ہونگی خواہ وہ عملی ہوں یا نظری تو ان سے اجتناب کریگا تو یہی
سعادۃ قصوی ہے وذلک بحسب الطاقۃ البشریۃ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے تقریر سوال یہ ہے کہ
حکمۃ جو موجودات نفس الامریہ کے احوال واقعیہ سے بحث کرتی ہے تو اس سے کیا مراد ہے شقوق محتملہ
چار ہیں کیونکہ احوال کے اندر دو احتمال ہیں جمیع احوال یا بعض احوال اسی طرح موجودات میں بھی دو احتمال
ہیں جمیع موجودات یا بعض موجودات مجموعہ احتمالات چار ہو جائیں گے اول جمیع احوال الجمیع الموجودات
ثانی بعض احوال الجمیع الموجودات ثالث جمیع احوال البعض الموجودات رابع بعض احوال البعض الموجودات پہلے تین شقوق مختص ہیں بالواجب تعالی
اور کسی فرد بشر کو حاصل نہیں ہو سکتے تو پھر کوئی انسان عالم بالحکمۃ نہیں ہو سکتا اور شق رابع پر ہر فرد
بشر حکیم ہوتا ہے کیونکہ کوئی نہ کوئی حال کسی نہ کسی موجود کا ہر فرد بشر جانتا ہے تو اس کا جواب یوں دیا جاتا ہے
کہ مراد شق اول ہے یعنی جمیع احوال الجمیع الموجودات لیکن یہ بحسب الطاقۃ البشریہ ہے یعنی جہاں تک طاقۃ بشریہ
کے لئے ممکن ہے اور جو طاقۃ بشریہ سے خارج ہیں ان کا علم حکیم ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے
لیکن یہ واضح رہے کہ طاقۃ بشریہ سے مراد اوساط الناس کی طاقۃ ہے کیونکہ اکمل الافراد کا ہی طاقت
مراد ہو تو منحصر فی فرد واحد اگر فرد ما کی طاقت مراد ہو تو پھر فیکون البلید الذی صرف طاقتہ فاکتسب
حالا من الاحوال الموجود ما فیکون حکیما، حالانکہ یہ دونوں احتمال صحیح نہیں ہیں لہذا اوساط الناس مراد ہونگے

(القسم الثانی فی الطبعیات)

لفظ طبیعیات منسوب الی الطبیعۃ ہے اور
منسوبات بحکم مشتقات ہوتے ہیں جیسے مشتق کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہوتا ہے اس لئے لفظ
طبعیات کے لئے موصوف کی ضرورت ہے اس کے اندر دو احتمال ہیں ایک المسائل کا یعنی المسائل
الطبیعیۃ مراد ہو جو کہ عبارت ہے عن الحکمۃ الطبعیۃ کیونکہ علم اور فن کا اطلاق جیسے ملکہ
پر ہوتا ہے اسی طرح مسائل پر بھی ہوتا ہے۔ لیکن تدوین علم اور تحریر فن کرتے وقت مسائل مراد
ہوتے ہیں نہ ملکہ دوسرا احتمال ہے الاجسام الطبعیۃ یعنی لفظ اجسام ان کا موصوف ہو ان احتمالین
مذکورین میں سے شارح نے احتمال اول کو اختیار کیا ہے اور کہا ہے۔ التی هو احد اقسام
الحکمۃ النظریۃ یعنی یہاں مراد الحکمۃ الطبعیۃ ہے جو عبارۃ ہے از مسائل طبعیہ اور اجسام کے
احتمال کو ترک کر دیا۔ کیونکہ القسم الثالث فی الالٰہیات میں جو اس کا قسیم ہے اس میں تو الاجسام
الالٰہیہ مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ الٰہیات منزہ عن الجسمیۃ اور مقدس عن المادہ ہیں تو لا محالہ الحکمۃ الالٰہیۃ

والمسائل الالہیۃ مراد ہوں گے۔ لہذا یہاں طبعیات میں بھی یہی مراد ہوگی تاکہ تطابق بین القسمین التقسیمین برقرار رہے وموضوعہا الجسم الطبعی من حیث اشتماله علی قوۃ التغیر تغیر سے مراد عام ہے خواہ یہ تغیر بالحرکۃ ہو یا بالکون والفساد اور تغیر بالحرکۃ میں حرکۃ عام ہے خواہ وضعیہ ہو جیسے افلاک میں یا کمیہ۔ اینیہ۔ کیفیہ ہو۔ جیسے باقی اجسام میں اور تغیر بالکون والفساد عناصر میں ہوتا ہے وعرفوہ ای الجسم الطبعی بعض حضرات نے اس تعریف کو حد برائے جسم طبعی قرار دیا تھا اور بعض نے رسم اس لئے شارح نے عرفوہ کا لفظ اطلاق کیا جو دونوں احتمال رکھتا ہے من غیر ترجیح بانہ جوہر۔ جوہر کی قید کے ساتھ جسم تعلیمی سے احتراز کیا کیونکہ وہ مقدار ہے اور مقولہ کم کے تحت درج ہے جوہر نہیں ہے۔ ابعاد ثلثہ ابعاد ثلثہ سے مراد طول۔ عرض۔ عمق ہے اصطلاح میں ما فرض اولاً کو طول کہتے ہیں۔ اور ما فرض ثانیا مقاطعا للاول کو عرض اور ما فرض ثالثا مقاطعا لہما کو عمق اس لحاظ سے یہ تعریف تمام اجسام کو شامل ہو جائے گی۔ خواہ کرہ ہوں یا بیضویہ وغیرہا اور طول سے اطول الابعاد اور عمق سے اقصر الابعاد اور عرض سے اوسط الابعاد مراد نہیں ورنہ تو یہ تعریف اجسام کرویۃ اور بیضویہ کو شامل نہیں ہو گی۔ کیونکہ کرہ میں تمام ابعاد برابر ہوتے ہیں کوئی اطول و اقصر نہیں ہوتا متقاطعۃ علی زوایا قوائم زاویہ قائمہ کی صورت میں ایک دوسرے کے تقاطع کریں یعنی ایک دوسرے پر عموداً واقع ہوں۔
مفروض اولاً طول ہوگا۔ اور مفروض ثانی جو طول پر عموداً واقع ہو کر اسے زوایا قوائم کی صورت میں تقاطع کرے عرض ہوگا۔ اور ان کے تقاطع سے چار زوایا قوائم اوپر کی جانب سے پیدا ہوں گے اور اسی طرح چار نیچے کی جانب سے مجموعہ آٹھ ہوتے ہیں لیکن چونکہ تقاطع عرض آر پار معتبر نہیں قرار دیتے اسلئے نیچے والے زوایا کا اعتبار نہیں کیا جاتا صرف زوایا فوقانیہ کا اعتبار ہوتا ہے اور مفروض ثالث یعنی عمق بعدین اولین یعنی طول اور عرض پر عموداً واقع ہو کر تقاطع آر پار کرے گا۔ اس لئے اس تقاطع میں زوایا فوقانیہ وتحتانیہ دونو کا اعتبار ہوگا۔ اسی تقاطع میں ثمانیہ زوایا قوائم معتبر ہیں لہذا زوایا معتبرہ مجموعی طور پر بارہ ہوں گے۔ ومعنی الجوهر الذی صیردہ بہ ما جسم طبعی کی تعریف میں جو قیود معتبر تھے ان کے معانی اور مفاہیم کو واضح کرنا چاہتا ہے تاکہ جسم طبعی کی حقیقۃ پورے طور پر واضح ہو جائے۔
پہلی قید جوہر اس کے مفہوم اور معنی کی تحقیق کرتے ہوئے کہا کہ وہ جوہر جس کو اہلِ فن نے جنس قرار دیا ہے۔ اس کا معنی اور حقیقۃ یہ نہیں ہے جو عام طور پر مشہور ہے الموجود بما هو موجود المسلوب عنه الموضوع یہ وہی تعریف ہے جو یوں پیش کی جاتی ہے۔ الموجود لافی الموضوع اور موجود کے ساتھ بما ہو موجود کی قید لگا کر اشارہ کیا کہ موجود سے موجود بالفعل

مراد ہے اور ما من شانہ الوجود یعنی موجود بالقوہ مراد نہیں ہے یعنی جوہر وہ ہوتا ہے جو کہ موجود بالفعل ہو۔
اور اپنے اس وجود میں محتاج الی الموضوع نہ ہو۔ اور محتاج الی الموضوع نہ ہونے کو المسلوب عنہ الموضوع
کے ساتھ پیش کیا جس کو عام تعریف میں لافی الموضوع کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اس تعریف جوہر
کے متعلق فرمایا کہ جوہر جو جنس عالی ہے اس کا مفہوم اور معنی بصورت حد یہ نہیں ہے جو پیش کیا گیا
ہے ورنہ لوازمات ثلثہ باطلہ پیش آجائیں گے (الاول) اذ لو کان ھذا المعنی جنسا یعنی
اگر جوہر بالمعنی المذکور جنس ہو تو لکان فصلہ المتسم مقوما لحقیقتہ یعنی فصل مقسم
مقوم للحقیقۃ اور داخل فی الماہیۃ ہو جائے گا۔ اور یہ لازم باطل ہے ملازمہ اور بطلان لازم پیش کرتے
ہوئے کہا۔ بیان ذلک حاصل یہ کہ فصل کا تعلق نوع کے ساتھ تقویمی ہوتا ہے۔ یعنی فصل نوع
کے لئے مقوم اور داخل فی حقیقتہ ہوتا ہے۔ اور اس فصل کا تعلق جنس کے ساتھ تقسیمی ہوتا ہے۔ یعنی
جنس کو تقسیم الی النوعین کر دیتا ہے اور جنس کی حقیقۃ میں داخل نہیں ہوتا۔ بلکہ خارج از حقیقۃ جنسیہ
ہوتا ہے۔ البتہ جنس چونکہ ایک درجہ مبہم ہوتا ہے اور متزلزل ہوتا ہے۔ فی ان یکون کذا
و کذا تو فصل مقسم اس کے ابہام کو مرتفع کر دیتا ہے۔ اور اس کو وجود بالفعل کی صورۃ میں
موجود کرتا ہے مثلاً ناطق کو دیکھئے کہ ماہیۃ نوعیہ انسانیہ کے لئے مقوم ہے لیکن ماہیۃ حیوانیہ جنسیہ کے
لئے مقسم ہے یعنی حیوان جو درجہ جنس میں ہے یہ مبہم درجہ تھا اور متزلزل تھا کہ بصورت انسان موجود
ہو یا بصورت فرس وغیرہ تو ناطق نے اس ابہام کو مرتفع کیا اور حیوان کو بصورت انسان موجود بالفعل
کر دیا۔ اور حیوان کو دو قسموں کی طرف منقسم کر دیا۔ حیوان ناطق اور غیر ناطق تو جنس اپنے درجہ حقیقۃ
و ماہیۃ میں محتاج الی الفصل نہیں ہوتی بلکہ صرف وجود بالفعل کے درجہ میں محتاج ہوتی ہے۔
اور فصل مقسم جنس کے لئے خاصہ ہوتا ہے۔ اور جنس اس کے لئے عرض عام قرار پاتی ہے۔ تو
فصل جنس کے لئے کالعلۃ المفیدۃ لوجود الجنس ہوتا ہے۔ چونکہ علۃ حقیقیہ جو اشیاء کی موجد ہے
وہ تو صرف واجب تعالیٰ ہے۔ اور فصل مقسم صرف رفع ابہام کر کے جنس میں اس امر کی
صلاحیۃ بہم پہنچاتا ہے کہ مبدا فیاض سے فیضان وجود قبول کر کے موجود بالفعل ہو جائے اس لئے
فصل مقسم علۃ نہیں ہے۔ بلکہ بمنزلہ علۃ کے ہے جنس کو صرف افادہ وجود کرتا ہے لا لتقومہ
یعنی فصل مقسم جنس کو افادہ تقوم نہیں کرتا یعنی اس کے قوام اور درجہ حقیقۃ کے لئے مفید نہیں
ہوتا۔ باعتبار بعض الملاحظات جنس کے اندر اعتبارات ثلثہ ہوتے ہیں ایک لا بشرط
شئی یہ ایک مطلق اور مبہم درجہ ہے جس کے ساتھ نہ وجود فصل معتبر ہے نہ عدم فصل اس درجہ میں

یہ موجود فی الخارج نہیں دوسرا درجہ ہے بشرط شئی یعنی بشرط وجود الفصل یہ درجہ متحد مع الماہیۃ النوعیہ ہے کیونکہ اس صورۃ میں فصل کے ساتھ مل کر ماہیۃ نوعیہ کی صورۃ میں موجود بالفعل ہوتی ہے۔ جیسے حیوان بشرط الناطق وہی انسان ہے۔ ان دونو مراتب جنس میں فصل علۃ مفیدہ برائے جنس نہیں ہوتا۔ کیونکہ علۃ ومعلول میں تمایز ضروری ہوتا ہے تاکہ ایک چیز مؤثر اور مقدم قرار پاسکے اور دوسری متاخر اور متاثر کے درجہ میں ہوسکے جنس وفصل کے مابین تمایز فی الخارج جنس کے مرتبہ لابشرط شئی میں بھی نہیں اور اسی طرح بشرط شئی کے درجہ میں بھی نہیں ہوسکتا اور یہ تمایز اس وقت ہوسکتا ہے جب جنس کو بشرط لاشئی یعنی عدم الفصل کے درجہ میں ملحوظ کریں لہذا فصل مقسم جنس کے اسی درجہ بشرط لاشئی میں علۃ مفیدہ للوجود ہوگا اور یہی درجہ ان اعتبارات ثلثہ میں سے تیسرا درجہ ہے تو حاصل یہ ہوا کہ فصل مقسم جنس کی حقیقت سے خارج ہوتا ہے داخل فی حقیقۃ الجنس نہیں ہوتا اب اگر جوہر کے معنی مذکور کو جوہر جنسی کے لئے حد قرار دیا جائے تو پھر چونکہ حد اپنے محدود کی حقیقۃ و ماہیۃ کو واضح کرتی ہے تو اس صورت میں الموجود دیا ہو موجود جوہر جنسی کی حقیقۃ اور ماہیۃ ہو جائے گی۔ اب فصل مقسم جو جوہر جنسی کو افادۂ وجود کرے گا جو فصل مقسم کا کام ہے تو وہ درحقیقت افادہ ماہیۃ کرے گا کیونکہ اس صورت میں جوہر کی حقیقۃ اور ماہیۃ خود الموجود پیش کی ہے اور جو شئی مفید ماہیۃ ہوتی ہے وہ داخل فی الماہیۃ ہوتی ہے کیونکہ خارج ہوکر افادہ ماہیۃ کرنا یہ صرف جاعل کا کام ہے اور جاعل صرف واجب تعالیٰ وحدہٗ لاشریک لہٗ ہے تو یہ فصل مقسم خارج ہوکر واجب تو ہو نہیں سکتا۔ تو اب لامحالہ داخل فی الحقیقۃ ہوکر مقوِّم قرار پائے گا۔ تو جو فصل مقسم تھا وہ مقوم ہو جائے گا۔ اسی کو بیان کیا اور کہا۔ فاذا کان ماھیۃ الجنس ھو الموجود یعنی جب ماہیۃ اور حقیقۃ جنس جوہر کی وجود ہوئی تو لکان فصلہ الذی یحصّل وجودہ یعنی وہ فصل جو مقسم ہوکر جنس جوہر کے لئے محصل اور مفید وجود ہوگا وہ درحقیقت یُقَوِّم ماھیتہ اذ ماھیتہ حینئذٍ الوجود لا غیر تو افادۂ وجود کرنا یہ افادہ ماہیۃ کرنا ہے۔ کیونکہ اس کی ماہیۃ وجود کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اور مفید ماہیۃ داخل فی الماہیۃ ہوتا ہے اور مقوِّم بنتا ہے اور مقسم کا مقوم ہونا باطل ہے یہ لازم اوّل جو باطل ہے پیش آیا لازم ثانی وایضا یلزم من انعدام الخ سے پیش کیا یعنی جب جوہر کی حقیقۃ وماہیۃ وجود ہوئی تو جب جوہر کے افراد میں سے کوئی فرد منعدم ہو تو اس کے ساتھ انقلاب حقیقۃ اور تبدیلی ماہیۃ لازم آئے گی کیونکہ جوہر کی حقیقۃ وجود تھی تو قبولیت انعدام سے وجود جاتا رہے گا اور وجود کی جگہ عدم آجائے گا جو کہ لا وجود ہے گویا پہلے اس کی حقیقۃ وجود اب اس کی حقیقۃ عدم

یعنی لاوجود ہو جائے گی اور یہ تبدیلی ماہیتہ ہے جو کہ باطل ہے۔ لازم ثالث پیش کیا بقولہ ولکانت افراد الجواھر الخ۔ کیونکہ جب افراد جواہر کے لئے وجود عین حقیقۃ اور نفس ماہیتہ ہوا تو اسکا ثبوت ضروری اور واجب ہوگا۔ اور متحقق بلا علۃ ہوگا۔ کیونکہ ثبوت ذات اور ذاتیات برائے ذات شئی ضروری اور واجب ہوتا ہے۔ محتاج الی العلۃ نہیں ہوتا۔ ورنہ مجعولیتہ ذاتیہ لازم آئے گی جو کہ باطل ہے تو جب ثبوت وجود جوہر کے لئے واجب اور غیر محتاج الی العلۃ ہوا تو افراد جوہر واجبۃ الوجود قرار پائیں گے۔ تعالی اللہ عن ذلک اور پھر اسوقت اگر جوہر منعدم ہو تو پھر وجوب سے نکل کر امکان کیطرف جائے گا۔ جو کہ انقلاب مواد ہے۔ ولا ایضا الخ اس سے یہ واضح کرنا چاہتا ہے کہ جوہر کی مذکورہ تعریف جیسے حد نہیں ہوسکتی اسی طرح وہ جوہر کے لئے رسم بھی نہیں ہوسکتی الشئی الموجود بالفعل یہ وہی موجود بما ہو موجود کا مفہوم ہے البتہ اس کے لئے الشئی کو بطور موصوف کے ظاہر کر دیا تاکہ اگلا اعتراض واضح ہو جائے جو حواشی فخریہ میں مذکور ہوا ہے حاصل یہ کہ یہ تعریف لا یصلح ان یکون عنوانا ای رسما یعنی یہ تعریف جوہر جنسی کے لئے رسم بھی نہیں ہوسکتی جیسے یہ حد نہ ہوسکتی تھی۔ اسی طرح رسم ہونے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتی اب وہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ جو اس تعریف جوہر پر کیا جاتا تھا کہ یہ واجب تعالی پر صادق آتی ہے کہ وہ ایک شئی موجود بالفعل ہے اور محتاج الی الموضوع نہیں ہے تو پھر اس اعتراض کا جواب دیا جاتا تھا جیسے کہ حواشی فخریہ میں بھی مذکور ہے کہ شئی سے مراد ممکن ہے یعنی شئی کا اطلاق یہاں بالمعنی الاعم نہیں ہے جو واجب تعالے کو بھی شامل ہو جائے۔ بلکہ یہاں اس کا اطلاق بالمعنی الاخص ہے

جو کہ مختص بالممکن ہے لہذا یہ تعریف واجب تعالی پر صادق نہیں آئے گی شارح نے کہا کہ جوہر جنسی کے لئے تعریف مذکور جیسے حد نہیں ہوسکتی اسی طرح رسم بھی نہیں ہے۔ لہذا وہ اعتراض نہ ہمارے اوپر واقع ہوتا ہے۔ اور نہ ہمیں جواب دینے کے لئے لفظ الشئی کی تخصیص بالممکن کرنیکی ضرورت ہے۔

والا لکان سے رسم نہ ہونے کی دلیل پیش کر دی۔ خلاصہ دلیل یہ کہ رسم چونکہ عوارضات لازمہ اور مختصہ سے ہوتی ہے کیونکہ رسم کے اندر خاصہ کا ذکر ضروری ہے تو یہ تعریف اگر رسم ہو تو پھر ضروری ہے کہ جو شخص یہ جانتا ہے کہ فلاں شئی جوہر ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ وہ یہ جانے کہ موجود بھی ہے یعنی علم بالجوہریۃ سے علم بالموجودیۃ کا آجانا ضروری ہوگا کیونکہ رسم ہونے کی صورت میں الموجود بما ہو موجود جوہر کا خاصہ لازمہ ہوگا اور ذی الخاصہ کے علم وتصور سے تصور خواص حاصل ہو جاتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ علم بالجوہریۃ سے علم بالموجودیۃ ضرور آجائے حالانکہ ایسے نہیں ہے تو معلوم ہوا تعریف مذکور رسم نہیں ہوسکتی۔ ولما امکن تعقل شئی الخ

جوہر جنسی کی تعریف مذکور ہیں جو المسلوب عنہ الموضوع یا لافی الموضوع کی قید تھی اسی کو محل اعتراض بنا کر یہ اعتراض کر دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ تعریف جوہر جنسی کی ہو تو پھر انواع جوہریہ یعنی وہ انواع جو تحت جنس الجوہر مندرج ہیں ان کا تعقل یعنی علم اور تصور ذہنی کبھی نہ ہو سکے کیونکہ علم بالشیٔ کے اندر اس کی صورۃ مجرد عن المادہ ہو کر ذہن کے اندر پہنچتی ہے اور یہ صورۃ جوہر کی ہو تو جوہر ہو گی اگر عرض کی ہو تو ذہن میں بھی عرض ہو گی کیونکہ حصول اشیاء بانفسہا کے مسلک پر انحاء وجود میں ماہیۃ محفوظ رہتی ہے تبدیلی ظرف کے ساتھ ماہیۃ تبدیل نہیں ہوتی۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ ذہن میں ماہیۃ جوہر جوہر رہتی ہے جیسے ماہیۃ عرض عرض ہوتی ہے اگر جوہر جنسی کی ماہیۃ وہی معنی ہو جو پیش کیا گیا ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ انواع جوہریہ کا تعقل ممکن ہی نہ ہو کیونکہ ذہن کے اندر پہنچنے کے بعد جوہر کی صورۃ صفۃ مذکورہ فی التعریف پر نہیں رہتی یعنی لافی الموضوع نہیں بلکہ فی الموضوع ہو جاتی ہے کیونکہ ذہن ایک ایسا محل ہے جو اپنے حال سے مستغنی ہے۔ اور حال یعنی حلول کنندہ اس کی طرف محتاج ہے تو ایسے محل کے ساتھ جو صورۃ قائم ہو گی وہ اس محل کی طرف پوری طرح محتاج ہو گی اور محل اس سے مستغنی ہو گا تو ایسی صورۃ جوہر کہاں رہ سکتی ہے یہ تو عرض ہو جائیگی تو جوہر کی حقیقۃ ذہن میں محفوظ نہ رہی تو معلوم ہوا کہ تعریف مذکور جوہر کی حقیقۃ و ماہیۃ نہیں ہے۔ لاکجزء منہ یعنی یہ صورۃ موجود فی الذہن ہے اور اس کا وجود ایسے نہیں جیسے وجود الجزء فی ضمن الکل ہوتا ہے کیونکہ جزء محتاج الی الکل نہیں ہوتی بلکہ کل محتاج الی الجزء ہوتا ہے لہذا صورۃ جوہریہ ذہن میں موجود ہو کر محتاج الی الذہن ہو گی یہ نہیں ہو سکتا کہ ذہن اس کی طرف محتاج ہو لہذا ضرور لازم آئے گا کہ صورۃ جوہریہ ذہن میں پہنچ کر اپنی جوہریۃ پر باقی نہیں رہ سکتی بلکہ محتاج الی المحل ہو کر عرضیۃ میں تبدیل ہو جائے گی۔ لہذا تعریف مذکور اس کی حقیقۃ و ماہیۃ نہیں ہے ورنہ تو ذہن میں تبدیل نہ ہوتی کیونکہ تبدیلی ظروف کے ساتھ حقائق نہیں بدلتے جیسے کہ حصول الاشیاء بانفسہا کا مقتضی یہی ہے۔ فاذن معنی الجوہر الخ جب کہ معنی مذکور جوہر کی حد نہ ہو سکا اور نہ رسم تو شارح نے اپنی طرف سے جوہر جنسی کی تعریف جو صالح للجنسیہ ہے پیش کر دی اور ھو ما یعبر عنہ کے ساتھ اشارہ کیا کہ یہ تعریف جوہر جنسی کے لئے تعبیر و عنوان ہے یعنی رسم اور یہ ماہیۃ جوہریۃ کے لئے حقیقۃ نہیں ہے جو بدرجہ حد ہوتی ہے حاصل اس تعریف کا یہ ہے کہ جوہر ایک ایسی ذو ماہیۃ شئی ہے کہ جب وہ ماہیۃ موجود بالفعل فی الخارج ہو تو اس کا وجود خارجی لافی الموضوع ہو یعنی اس کا وجود خارجی محتاج الی المحل نہ ہو تو اب ماہیۃ جوہریہ خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں یہ تعریف اس پر صادق آجاتی ہے کیونکہ جب ماہیۃ جوہریہ ذہن میں پہنچ کر ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو اس وقت بھی اس پر صادق آتا ہے کہ اس کی ماہیۃ وجود خارجی کے لحاظ سے لافی الموضوع ہے اب صورۃ عقلیہ جوہر کی ذہن میں آجانے

ہوئے بھی اس پر تعریف جوہر صادق آتی ہے کیونکہ بالمعنی المذکور لافی الموضوع ہے یعنی ماھیۃ اذا وجدت فی الخارج تکون لا فی الموضوع یہ ایسے سمجھئے جیسے مقناطیس جو ہتھیلی میں بند ہو کر موجود ہے اور اس وقت وہ لوہے کو نہیں کھینچ رہا تو اس کی وجہ سے اس کی حقیقۃ میں کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ اس وقت بھی اس کی حقیقۃ حجرٌ جذّ ابٌ للحدید اذا اصادفہ الحدید اس پر صادق آرہی ہے اگرچہ فی الکف جذب حدید بالفعل نہیں کر رہا اسی طرح جوہر کی تعریف اذا وجدت فی الخارج تکون لا فی الموضوع صورۃ جوہریہ پر اس وقت بھی صادق آرہی ہے جب کہ وہ ذہن کے ساتھ قائم ہے لہذا حقیقۃ جوہریہ میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔ حمل الجوھر ھذا المعنی ای بالمعنی المشھور والظاھر ان ھذا رجوع الی المطلب الاول یعنی الموجود لافی الموضوع جوہر جنسی کی حقیقۃ نہیں ہے کیونکہ جوہر جنسی اپنے تحت مندرجہ انواع کے لئے جنس ہو کر ذاتی ہے اور ذاتی کا صدق علی الذات معلّل بالعلۃ نہیں ہوتا۔ کما ھو شان الذاتیات یعنی ذاتیات کا حمل علی الذات بالذات ہوتا ہے اور صدق بھی ذاتی جو کہ معلل بالعلّۃ نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ کہ جوہر جنسی کا صدق علی الانواع الجوہریہ غیر معلل ہے گویا یہ صغریٰ دلیل ہوا جس کی طرف من قولہ حمل الجوھر الی قولہ من انھا لا تعلل کے ساتھ اشارہ کیا اب دیکھنا یہ ہے کہ جوہر کا معنی مذکور یعنی موجود بالفعل لافی الموضوع کا حمل اور صدق بلا علۃ ہے یا نہیں تو اس کو واضح کرتے ہوئے کہا اما حمل کونہا موجودۃً الخ یعنی موجود بالفعل جو جوہر کی تعریف کا ایک جز ہے اس کا حمل اور صدق حقائق جوہریہ پر بلا علۃ نہیں ہے کیونکہ تمام حقائق نوعیہ جوہریہ حقائق امکانیہ ہیں اور کوئی ممکن موجود بلا سبب اور بلا علۃ نہیں ہو سکتا تو ثابت ہوا کہ موجود بالفعل کا صدق اپنے حقائق جوہریہ پر بلا علۃ نہیں ہے۔ اور ہو کیسے سکتا ہے۔ جب کہ موجود بالفعل کا صدق اپنے تحت اجناس عالیہ پر بھی بلا سبب ممکن نہیں ہے یعنی تمام اجناس عالیہ جو کہ مقولات عشر کہلاتے ہیں یہ سب موجود بالفعل کے تحت مندرج ہیں۔ جب ان پر بھی موجود بالفعل کا صدق بلا سبب ممکن نہیں ہے بلکہ یہ صدق محتاج الی العلۃ ہے تو اب صرف معنی سلبی یعنی لافی الموضوع جو کہ معنی جوہر میں معتبر ہے اس کے اضافہ کے ساتھ اس کا صدق علی الانواع الجوہریہ بلا علۃ نہیں ہو سکتا ورنہ تو پھر معنی ایجابی یعنی فی الموضوع جو کہ عرض کی تعریف الموجود فی الموضوع میں معتبر ہے اس کے اضافہ کے ساتھ تمام مقولات عرضیہ پر صدق بلا علۃ اور صدق جنسی ہو جاتے بلکہ یہ اولیٰ ہے کیونکہ یہ معنی ایجابی ہے اور وہ سلبی تھا۔ لہذا اس کا صدق بلا علۃ اولیٰ ہے۔ کیونکہ عدمیات

اور سلبیات امور موجودہ کی ذاتی نہیں بن سکتے لہذا ان کا صدق ذاتی نہیں ہو سکتا۔ بخلاف امور ایجابیہ اور وجودیہ کے کہ وہ امور ذاتیہ ہو سکتے ہیں۔ وھو خلاف ما تقرر فی مدارك الحکما کیونکہ مقولات عشر اجناس عالیہ ہیں اور بسیط جب مفہوم عرض مقولات عرضیہ پر صادق بصدق جنسی ہوا تو یہ مقولات اس جنس کے تحت درج ہو جائیں گے تو مقولات عرضیہ کا اجناس عالیہ ہونا بھی ختم ہو گیا۔ کیونکہ ان کے اوپر مفہوم عرض جنس عالی ہوا پھر جب ان مقولات کے اوپر جنس نکل آئی تو کل مالہ جنس لہ فصل کے قاعدہ کے تحت ان کے لئے فصل بھی نکلے گا تو یہ مقولات مرکب من الجنس والفصل ہو گئے تو بساطۃ بھی ان کی ختم ہو گئی یہ سب کچھ ما تقرر عند الحکما کے خلاف ہے اس عبارت کے ساتھ اشارہ کیا کبریٰ دلیل کی طرف حاصل استدلال یہ ہوا کہ جوہر جنسی کا صدق اپنے انواع پر غیر معلل ہے اور الموجود لافی الموضوع کا صدق غیر معلل نہیں بلکہ معلل بالعلۃ ہے تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ جوہر جنسی کی حقیقۃ الموجود لافی الموضوع نہیں ہو سکتی اگر حمل الجوھر بھذا المعنی کا اشارہ اپنی پیش کردہ معنی ماہیتہ اذ اصارت موجودۃً بالفعل فی الخارج کان وجودھا الخارجی لافی الموضوع کی طرف ہو تو پھر یہاں سے اپنی تعریف کی فضیلت اور صحۃ کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ کہ اس کی تعریف کا صدق اپنے انواع جوہریہ پر صدق ذاتی ہے اور غیر معلل کیونکہ اس وقت وجود فی الخارج جو محتاج الی العلۃ ہے یہ جوہر کی تعریف میں بطور شرط کے معتبر ہے اور خارج عن الحقیقۃ ہے تو اس کے محتاج الی العلۃ ہونے سے جوہر کا صدق محتاج الی العلۃ نہیں ہو گا۔ اور یہ صدق بلاعلۃ شان ذاتیات ہے جو اس کی تعریف میں موجود ہے اما حمل کونھا یہ تعریف مشہور کی قباحۃ کیطرف اشارہ ہو گا۔ کہ وہ شان ذاتیات پہ نہیں اترتی کیونکہ اس کا صدق علی الانواع صدق ذاتی اور غیر معلل نہیں ہو سکتا۔ کما مر لہذا وہ تعریف جوہر جنسی کی حقیقۃ نہیں ہو سکتی وقد علم بما ذکرنا ان مفہوم العرض یعنی جب جوہر ذہن میں پہنچ کر اس کا وجود ذہنی موجود فی الموضوع ہوتا ہے تو اس وقت ذہنی اعتبار سے اس پر مفہوم عرض صادق آئے گا تو اس سے معلوم ہوا کہ مفہوم عرض باعتبار وجود ذہنی کے جوہر سے عام ہے کیونکہ جوہر کے وجود ذہنی پر یہ صادق آتا ہے کہ موجود بالفعل ہو کر فی الموضوع ہے۔ اگرچہ باعتبار اپنے وجود خارجی کے لافی الموضوع ہے لہذا یہ باعتبار اپنی ماہیتہ کے جوہر ہے اور باعتبار وجود ذہنی کے عرض ہے۔ تو جب عرض کا مفہوم عام ذہنی پر صادق آگیا تو وہ اس سے عام رہا باقی رہا یہ سوال کہ جوہر و عرض کے درمیان منافات ہے تو یہ کیسے جمع ہو رہے ہیں۔ تو اس کا جواب دیا۔ انما المنافاۃ یعنی درحقیقت منافاۃ بین المقولات ہے اور مفہوم عرض مقولہ نہیں ہے

کہ اس کا صدق بھی نہ ہو سکے اور منافاۃ بین المقولات بھی علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ مقولات
عرضیہ کی آپس میں منافات اور اسی طرح مقولات عرضیہ اور مقولہ جوہر کے درمیان جو منافاۃ ہے وہ
صدق بالذات کے لحاظ سے ہے یعنی ایک چیز پر مقولتین متباینین کا صدق بالذات نہیں ہو سکتا البتہ ایک ہی شئی پر ایک مقولہ کا صدق بالذات اور
دوسرے کا بالعرض ہو سکتا ہے اور مفہوم عرض تو ذہن میں جمع مقولات پر اور خارج میں مقولات
تسعہ عرضیہ پر صادق بالعرض ہے اور ان کو عارض ہوتا ہے واما ما اورد اس ایراد کا حاصل
یہ ہے کہ مقولتین متباینتین ایک ہی چیز پر بیک وقت صادق آرہے ہیں وہ یوں کہ حصول اشیا
بانفسہا کے مسلک پر صورۃ عقلیہ جوہر کی جوہر ہے جیسے کہ گزر چکا ہے کہ تبدل ظروف کے ساتھ حقائق
نہیں بدلتے اور پھر چونکہ یہ صورۃ عقلیہ ذہن کے ساتھ قائم ہے۔ اور ذہن کی طرف محتاج ہے تو
تو اس وجود بالفعل ذہنی کے ساتھ عرض میں داخل ہو کر تحت مقولۃ الکیف درج ہوگی کیونکہ یہ صورۃ
عقلیہ صورۃ علمیہ ہے اور علم مقولہ کیف کے تحت درج ہے۔ اور ویسے اس پر کیف کی تعریف بھی
صادق آتی ہے کیونکہ صورۃ عقلیہ پر صادق آتا ہے کہ عرض ہو کر قسمۃ ونسبۃ کی مقتضی نہیں ہے اور
یہی کیف کی تعریف ہے۔ تو اب یہ صورۃ عقلیہ بیک وقت جوہر اور کیف ہوئی یہ صدق مقولتین
متباینتین ہے جو کہ باطل ہے۔ فمندفع بانہ ان ارید حاصل جواب یہ کہ جس طرح جوہر
جنسی کا ایک معنی محقق تھا۔ اسی طرح کیف جنسی کا بھی معنی محقق ہے وہ یہ کہ کیف ایک ایسی حقیقۃ و
ماہیۃ ہے کہ جب وہ موجود فی الاعیان ہو تو موجود فی الموضوع ہو اور مقتضی قسمۃ ونسبۃ نہ ہو
تو اس معنی کے لحاظ سے کیف مقولہ اور جنس عالی ہے جیسے جوہر باعتبار معنی محقق کے مقولہ اور جنس
عالی تھا۔ تو اس لحاظ سے یہ دونو مقولتین متباینتین ہیں کسی ظرف میں ایک شئی پر بیک وقت
صادق نہیں آسکتے صورۃ عقلیہ جوہر کی جو ذہن میں موجود ہے اس پر جوہر جنسی کی تعریف تو صادق
آتی ہے اور کیف جنسی کی تعریف صادق نہیں آسکتی کیونکہ اس کا وجود فی الاعیان نہ موضوع میں
ہے اور نہ عرض اس پر صادق آتا ہے پھر کیف کیسے ہوگا۔ اور اگر کیف کا معنی یہ کیا جاتے کہ
وہ ایک ایسا عرض ہے۔ جو بالفعل مقتضی قسمۃ ونسبۃ نہ ہو تو کیف بایں معنی صورۃ عقلیہ جوہر یہ
پر صادق آتا ہے کیونکہ بالفعل جو اس کا وجود ذہن کے ساتھ قائم ہے یہ مقتضی قسمۃ ونسبۃ نہیں
ہے لیکن کیف کا یہ مفہوم مذکور نہ مقولہ ہے نہ جنس بلکہ یہ مفہوم عرض عام ہے۔ جو مقولہ کیف
کو عارض ہے اور اس کے علاوہ تمام مقولات کو ذہن میں عارض ہے حتی کہ مقولہ جوہر کو بھی ذہن
میں عارض ہے۔ اور اس کے صدق میں کوئی حرج نہیں ہے اور نہ تباین مقولات کے منافی ہے

حاصل یہ کہ جو کیف مقولہ ہے اور جنس وہ صورہ عقلیہ جوہریہ پر صادق نہیں آتا اور جو صادق آرہا ہے وہ کیف نہ مقولہ ہے نہ جنس عالی بلکہ وہ عرض عام ہے جو مقولہ کیف کو ہر ظرف میں اور باقی مقولات کو صرف ظرف ذہن میں عارض ہو جاتا ہے۔ فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه

اى بين الكيف العرضى وبين الجوهر ولا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت المقولتين واعلم انه ليس معنى قولهم ان كليات الجوهر الخ جوہر کی حالة کو جو مقناطیس کی حالة سے تشبیہہ دی گئی ہے اس سے یہ اشتباہ ہوتا تھا کہ صورۃ جوہر جب تک ذہن میں موجود ہے تو وہ عرض ہے کیونکہ موجود فی الموضوع ہے جب ذہن سے اس کو خارج کیا جائے اور باہر لایا جائے تو اب لافی الموضوع ہے تو اس وقت وہ جوہر کہلائے گی جیسے مغناطیس کہ جب تک محبوس فی الکف ہے تو وہ جذب حدید نہیں کرسکتا البتہ جب خارج من الکف ہوگا تو پھر ضرور وہ جذب حدید کرے گا۔ تو شارح نے کہا فانه مغالطة یعنی یہ ایک مغالطہ ہے جو تضیع حیثیات سے لازم آرہا ہے یعنی ایک تو حیثیات واعتبارات کا لحاظ نہیں کیا جارہا ہے اس لئے یہ مغالطہ پیش آرہا ہے۔ دوسرا یہ کہ اخذ الکلی مکان الجزی سے پیش آرہا ہے کلی سے مراد حقیقۃ کلیہ جوہریہ ہے جو صورۃ جوہریہ قائمہ بالذہن سے منتزع ہوتی ہے اور جزی سے مراد مغناطیس معین ہے یعنی آپ نے حقیقۃ کلیہ جوہریہ کو ایسے سمجھا ہے۔ جیسے مغناطیس جزی کی کیفیۃ ہے کہ یہ مغناطیس کف اور ہتھیلی کے اندر اور باہر آجاسکتا ہے اور جوہر کی جو صورۃ ذہن کے ساتھ قائم ہو چکی ہے اور مکتنف بالعوارض الذہنیہ ہوکر متشخص ہو چکی ہے۔ اس کا ذہن سے باہر آنا مستحیل ہے بخلاف مغناطیس کے کہ وہ کف سے باہر آسکتا ہے۔ تو اس تمثیل سے بھی اشتباہ واقع ہوتا ہے حقیقت یہ ہے کہ کلیات جواہر جوہر ہیں اس سے مراد کلی طبعی یعنی ماہیۃ من حیث ہی بلاشرط شئی ہے تو اب صورہ عقلیہ جوہر کی جو ذہن کے ساتھ قائم ہے اس خصوصی وجود کے لحاظ سے عرض ہے۔

وكونه كليا۔ اس سے مراد اس کی صورۃ ذہنیہ عقلیہ ہے اور یہ اس خیال کے تحت کلی کہہ رہا ہے۔ جو کلیۃ وجزئیۃ کو صفۃ علم قرار دیتے ہیں اور صفۃ معلوم قرار نہیں دیتے اور دوسرا یہ خیال بھی کارفرما ہے کہ ذہن جزئیات کا ادراک نہیں کرتا۔ اسی وجہ سے صورۃ حاصلہ فی الذہن کو کلیا کہہ رہا ہے۔ بہر حال مراد اس سے وہی درجہ علم ہے معلوم نہیں اور اسی درجہ میں اگرچہ وہ عرض ہے۔ لیکن اسوقت بھی اس پر صادق آرہا ہے۔ کہ یہی باعتبار اپنی ماہیۃ طبعیہ کے لحاظ سے جوہر ہے کیونکہ اس کی ماہیۃ من حیث ہی کی شان اور حقیقت یہ ہے کہ موجود

فی الاعیان ہو کر لافی الموضوع ہے تو اب اسی ذہنی وجود پر بھی یہ تعریف جوہر صادق آرہی ہے یہ نہیں کہ ذہن سے یہ خارج ہو جائے تو پھر اس پر تعریف جوہر صادق آئے گی۔ باقی رہی تمثیل بالمغناطیس تو وہ بھی اسی حد تک محدود ہے کہ مغناطیس اگرچہ کف کے اندر ہو کر جذب حدید نہیں کر رہا لیکن اس کے ساتھ اسکی ماہیت اور حقیقت میں کوئی فرق نہیں آتا کیونکہ اس کی ماہیت یہ ہے کہ انہ حجرٌ من شانہ جذب الحدید اور یہ تعریف اس پر ہر وقت صادق آتی ہے خواہ وہ کف میں ہو کر بالفعل جذب حدید نہیں کر رہا لیکن اسوقت بھی انہٗ حجرٌ من شانہ جذب الحدید صادق آرہا ہے اسی طرح صورۃ جوہر اگرچہ بالفعل موضوع و محل کے ساتھ قائم ہے لیکن پھر بھی اس پر صادق آرہا ہے ماہیۃٌ شانہا ان تکون موجودۃ فی الاعیان لافی الموضوع فانہ قد تزول عنہ صور الجواھر و تعود الیہ یہ ذہن کے مستغنی ہونے کی دلیل ہے۔ یعنی ذہن کے اندر کبھی صور جواہر آتی ہیں اور کبھی زائل ہو جاتی ہیں اور پھر کبھی عود کر آتی ہیں تو اس کے ساتھ ذہن کی حقیقت میں کوئی فرق نہیں آتا تو معلوم ہوا کہ ذہن ان صُور کیطرف محتاج نہیں ہے۔ اگر ذہن ان صور کیطرف محتاج ہوتا تو پھر ان کے زوال کے ساتھ ذہن کی حقیقت بگڑ جاتی حالانکہ ایسے نہیں تو معلوم ہوا کہ ذہن محل مستغنی ہے فان قلت قد صرح الشیخ الخ حاصل اشکال یہ کہ شیخ نے الٰہیات شفا میں تصریح کی ہے کہ حقائق جوہریہ کے فصول پر صدق جوہر بدرجہ ماہیۃ ضروری نہیں ہے یعنی حقیقۃ جوہریہ کے فصل پر جوہر کا صدق ذاتی بدرجۃ جنس نہیں ہو گا۔ کہ فصل کی ذات حقیقۃً جوہر میں داخل ہو اور جوہر کا صدق اس پر صدق جنسی ہو ورنہ تو پھر حسب ضابطہ کل مالہٗ جنسٌ لہٗ فصلٌ لازم آئے گا کہ اس فصل کیلئے مشارکات جنسیہ جوہریہ سے امتیاز دینے کے لئے فصل ممیز ہو پھر تو ہر فصل کے لئے فصل کا ہونا ضروری ہو جائے گا۔ جو کہ تسلسل باطل ہے تو جوہر کا صدق ذاتی نہیں بلکہ اس کا صدق صدق لوازم کے درجہ میں ہے جو داخل فی ماہیۃ الملزوم نہیں ہوتے جب یہ فصل ذاتی طور پر تحت مقولۃ الجوہر داخل نہیں ہے۔ تو اب ضروری ہے کہ مقولات تسعہ عرضیہ میں داخل ہو لیکن اس فصل پر عرض ہر سے صادق نہیں آسکتا تو تمام مقولات تسعہ عرضیہ کے لئے جو مفہوم عرض کو عرض عام قرار دیا تھا وہ غلط ہے قلت حاصل جواب یہ کہ انواع جوہریہ کے فصول مقولہ جوہر کے تحت لذاتہا مندرج نہیں ہیں۔ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی اور مقولہ کے تحت ان کا لذاتہا اندراج ضروری ہے۔ کیونکہ ذاتی طور پر تحت المقولات مندرج ہونا حقائق مرکبہ کے لئے ضروری ہے حقائق بسیطہ کے لئے نہیں اور

فصول چونکہ حقائق بسیطہ ہیں ان کے لئے نہ جنس ہے نہ فصل لہذا ان کا کسی مقولہ کے تحت ذاتی طور مندرج ہونا نہیں ہوسکتا والموضوع لکل شیئ جوہر اور عرض دونو کی تعریف میں لفظ موضوع ماخوذ تھا ایک میں سلبًا دوسرے میں ایجابًا اس لئے ضرورت پیش آئی کہ موضوع کی تعریف کو واضح کیا جائے تاکہ ان دونو کی تعریف واضح ہوسکے اس لئے کہا کہ موضوع کی تعریف حسب کلام المشائین اور مشائین کی تخصیص اس لئے کی کہ اشراقیکے نزدیک موضوع اور مادہ ایک چیز ہے ان دونو میں کوئی فرق نہیں ہے بہر حال مشائیہ کے نزدیک موضوع کی تعریف المحل المستغنی عن الحال کے ساتھ کی جاتی تھی اور استغناء کے معنی تھے عدم الاحتیاج الی الحال تو پھر اعتراض واقع ہوتا تھا کہ جسم طبعی باوجود جوہر ہونے کے اپنے تشخص میں محتاج الی الاین والوضع ہے استغناء تو نہ رہا تو کیا پھر جسم ان اعراض کے لئے موضوع نہ بن سکے حالانکہ ایسے نہیں ہے کیونکہ ان اعراض کیلئے وہ موضوع ہے تو شارح نے لفظ استغناء چھوڑا اور اس کی بجائے متقوّمًا کا لفظ اختیار کیا حاصل یہ کہ موضوع برائے شئی ایسے محل کو کہتے ہیں جو اپنی حال شئی یعنی حلول کنندہ شئی سے متقوم نہ ہو بحسب الماہیۃ یعنی اپنے تحقق ماہیۃ کے درجہ میں حلول کرنیوالے امور کی طرف محتاج فی القوام نہ ہو ہاں اگر اپنے وجود شخصی میں محتاج الی الحال ہو تو کوئی حرج نہیں چونکہ جسم طبعی این وضع کی طرف محتاج فی الماہیۃ نہیں تھا لہذا وہ ان کے لئے موضوع ہوسکے گا البتہ مادہ ایسے محل کو کہا جاتا ہے جو اپنے تقوم ماہیۃ میں محتاج الی الحال ہو تو ہیولی صورۃ جسمیہ کے لئے موضوع نہیں ہوسکتا بلکہ مادہ بنے گا کیونکہ ہیولی اپنے تقوم میں محتاج الی الصورۃ ہے البتہ جسم تعلیمی یعنی مقدار ممتد فی الجہات الثلث کے لئے اور اسی طرح باقی ان اعراض کے لئے جو ہیولی کے ساتھ قائم ہیں ان تمام امور کے لئے موضوع ہو سکتا ہے کیونکہ ان امور کی طرف ہیولی محتاج فی التقوم نہیں ہے بلکہ یہی امور محتاج الی الہیولی ہیں تو ایک ہی چیز بعض امور کے لئے موضوع اور دوسرے بعض کے لئے مادہ ہوسکتی ہے۔

كما مر ان الهيولى موضوع للاعراض القائمة بها ومادة للصورة الجسمية

البتہ ایک شئی امر واحد کے لئے موضوع بھی ہو اور مادہ بھی یہ نہیں ہوسکتا ورنہ تو امرِ واحد کی طرف بیک وقت اسے محتاج فی التقوم اور مستغنی ہونا پڑے گا۔ اور یہ اجتماع ضدین ہے والمراد من

الامکان۔ امکان دو قسم ہے۔ ایک امکان ذاتی دوسرا امکان نفس الامری امکان ذاتی میں ایک چیز کا درجہ ذات میں ممکن ہونا ضروری ہوتا ہے۔ باقی رہا اس کا وقوع نفس الامر تو یہ ضروری نہیں کہ درست ہو بلکہ بسا اوقات اسکا وقوع فی نفس الامر صحیح نہیں ہوتا بلکہ اسکا وقوع مستلزم

محال ہوتا ہے۔ جیسے انعدام عقل اول اگرچہ فی حد ذاتہ ممکن ہے لیکن حکماء کے نزدیک اس کا انعدام واقع نہیں ہو سکتا۔ کہا جاتا ہے کہ انعدام عقل اوّل مستلزم ہو جائے گا۔ انعدام باری تعالیٰ کو کما قالو دوسرا امکان نفس الامری یہ وہ ہوتا ہے کہ جس کے وقوع فی نفس الامر سے محال لازم نہ آئے یعنی اگر وہ ممکنہ شئی نفس الامر میں واقع ہو جائے تو اس کے وقوع سے کوئی محال پیش نہ آئے۔ اس کو امکان نفس الامری کہتے ہیں۔ اب جسم کی تعریف میں جو یمکن ان یفرض مذکور ہے اس امکان سے کیا مراد ہے تو شارح نے متعین کر دیا کہ امکان نفس الامری مراد ہے۔ یعنی جس کے وقوع اور تحقق سے محال پیش نہ آئے اور امکان ذاتی مراد نہیں ہے ورنہ تو قید فرض لغو ہو جائے گی یعنی جب امکان نفس الامری مراد ہوا تو جسم کی تعریف سے فلک خارج ہو جائے گا کیونکہ ابعاد ثلثہ متقاطعہ کا امکان نفس الامری فلک میں نہیں ہے کیونکہ تقاطع کے وقوع سے خرق والتیام فی الفلک پیش آجائے گا۔ جو کہ محال ہے لہذا اب قید یفرض سے فلک داخل فی تعریف الجسم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس امکان کا اگرچہ وقوع محال ہے لیکن فرض کرنا محال نہیں ہے بخلاف اس کے کہ اگر امکان ذاتی مراد ہو تو پھر فلک امکان ذاتی کے تحت درج رہتا ہے۔ پھر قید فرض کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ لغو ہو جائے گی۔ اس لئے امکان نفس الامری مراد ہے تاکہ قید فرض لغو نہ ہو جائے اور صرف قید فرض بھی کافی نہیں ہے یعنی یہ کہ قید امکان کا ذکر نہ کیا جاتا اور صرف فرض پر اکتفا کیا جاتا اور کہا جاتا ما یفرض فیہ ابعاد ثلثۃ اور یمکن کی قید چھوڑ دی جاتی تو شارح نے کہا کہ لفظ فرض قید امکان سے مغنی نہیں ہے کیونکہ پھر فرض سے فرض بالفعل متبادر ہے تو پھر جس کے اندر ابعاد ثلثہ مفروضہ بالفعل ہوں تو وہ جسم ہو گا۔ اگر بالفعل مفروض نہ ہوں اور فرض کرنے کا صرف امکان ہو تو تعریف اس کو شامل نہیں ہو گی اس لئے لفظ یمکن کا ہونا بھی ضروری ہے۔ تاکہ واضح ہو جائے کہ جسمیۃ کی مدار ابعاد مفروضہ بالفعل پر نہیں ہے بلکہ ممکنۃ الفرض ہوں تو تحقق جسمیۃ کے لئے کافی ہیں پھر فرض سے مراد تقدیر محض نہیں ہے۔ جو کہ محالات کو بھی شامل ہو جاتی ہے۔ ورنہ تو جسم کی تعریف مانع نہیں رہے گی کیونکہ جواہر مجردہ کے اندر ابعاد ثلثہ کا فرض کر لینا محال نہیں ہے اگرچہ تحقق ابعاد محال ہے لیکن فرض کردن محال نیست زیرا کہ مشہور است فرض محال محال نیست اس لئے شارح نے بل المراد کے ساتھ متعین کر دیا کہ فرض سے مراد تجویز عقلی ہے۔ یعنی عقل جس کو صحیح اور جائز قرار دیدے لہذا جواہر مجردہ کے ساتھ اعتراض واقع نہیں ہو گا۔ کیونکہ عقل ابعاد ثلثہ کو جواہر مجردہ کے اندر صحیح اور جائز قرار نہیں دیتا کیونکہ اس کے لئے مادہ کا ہونا ضروری ہے۔ والجواهر المجردة خالیة عن

المادة وقال الامام الرازی امکان کی ایک اور تقسیم ہے اس تقسیم کے لحاظ سے بھی امکان دو قسم پر ہے ایک امکان عام دوسرا امکان استعدادی، امکان عام وہ ہے جس کے اندر سلب الضرورة عن جانب واحد ہو اور یہ امکان عام وجوب یعنی ضرورة الوجود اور امتناع یعنی ضرورة العدم اور امکان خاص یعنی سلب الضرورة عن جانب الوجود والعدم ان تمام کو شامل ہے امکان عام کے اندر اگر سلب ضرورة عن جانب العدم ہو یعنی عدم ضروری نہ ہو تو اس صورت میں وجوب اور امکان خاص کو شامل ہوگا۔ اور تعریف جسم میں ممکن سے یہی امکان مراد ہے اور اس کو امکان عام مقید بجانب الوجود کہتے ہیں۔ اور اگر سلب ضرورة عن جانب الوجود ہو یعنی وجود ضروری نہ ہو تو اسوقت امتناع اور امکان خاص کو شامل ہوگا۔ اس کو امکان عام مقید بجانب العدم کہتے ہیں اور امکان عام بالفعل کے ساتھ مجتمع ہوسکتا ہے مثلاً فیما نحن فیہ میں ابعاد ثلثہ متقاطعة بالفعل متحقق ہوں جیسے اجسام مضلعہ میں۔ یا پھر ان ابعاد کا تحقق بالفعل علی طریقة الوجوب ہو جیسے افلاک متحرکہ میں تو ان سب کے ساتھ امکان عام جمع ہوسکتا ہے تحقق بالفعل اور امکان عام میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ اور دوسرا امکان استعدادی یہ ایسا امکان ہے۔ جو بالفعل کے مقابل ہے اور بالقوہ کے ہم معنی ہے جو صرف صلاحیت اور استعداد کا مفہوم دیتا ہے۔ جیسے نطفہ کہ اس میں امکان انسانیہ ہے یعنی اس میں صلاحیت اور قوة انسانی صورة کے قبول کرنے کی موجود ہے۔ اور یہ امکان تحقق بالفعل کے ساتھ مجتمع نہیں ہوسکتا جیسے نطفہ انسانی صورة انسانیہ کو بالفعل قبول کر کے انسان بن جائے گا۔ تو وہ درجہ استعداد ختم ہو جائے گا۔ یہ نہیں ہوسکتا استعداد بھی باقی رہے اور بالفعل بھی متحقق ہو۔ کیونکہ تحقق بالفعل کے ساتھ خود صورة نطفیہ ختم ہو جاتی ہے۔ تو استعداد تو اسی صورة میں تھی۔ لہذا اب استعداد بھی نہیں ہے اس لئے امام رازی نے فرمایا کہ جسم کی تعریف میں امکان ابعاد سے مراد امکان عام ہے جو ابعاد متحققہ بالفعل اور واجبة التحقق کے ساتھ مجتمع ہوسکتا ہے۔ اور امکان استعدادی مراد نہیں ہے ورنہ تو اجسام مضلعہ اور افلاک متحرکہ علی المحادر کے اندر ابعاد متحقق بالفعل ہیں اور امکان استعدادی سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ امکان استعدادی تحقق بالفعل کے ساتھ مجتمع نہیں ہوسکتا۔ تو جسم کی تعریف ان کو شامل نہیں ہوگی۔ اور جامعیة تعریف ٹوٹ جائے گی۔ اقول الحق المتبع الخ اس سے شارح کا مقصود یہ نہیں ہے کہ جسم طبعی کی تعریف میں امکان استعدادی مراد ہے جس کا امام نے انکار کیا ہے بلکہ امام کی کلام سے یہ مفہوم حاصل ہوتا ہے۔ کہ اجسام کی مدار ابعاد فرضیہ فعلیہ پر ہے جیسے کہ اجسام متحرکہ

میں پیدا ہوتے ہیں تو شارح اسی مفہوم پر رد کرنا چاہتا ہے کہ مدارِ جسمیۃ ان ابعادِ متحققہ بالفعل پر نہیں ہے کیونکہ جسم بنا ہو جسم کے لیے جب حرکت کرنا ضروری نہیں اور نہ یہ واجب ہے کہ اس کے اندر کوئی سطح وغیرہ متحقق بالفعل ہو کیونکہ سطوح وغیرہ کا نکلنا تناہی جسم پر موقوف ہے اور یہ تناہی ذات جسم اور حقیقتِ جسم میں داخل نہیں ہے اور نہ جسم کا جسم ہونا محتاج الی التناہی ہے۔ بلکہ اس کا اثبات محتاج الی البراہین ہے۔ تو جب جسم کے اندر نہ حرکت ضروری ہے اور نہ تحقق سطوح تو اب جسم کی جسمیۃ ان ابعاد پر کیسے موقوف ہو سکتی ہے۔ جن کے تحقق کی مدار حرکت جسم پر ہے جیسے افلاک متحرکہ ہیں یا ان کی مدار تحقق سطوح پر ہے جیسے ابعادِ مضلعہ مکعبیہ میں اس لئے ان ابعاد کو بنیاد بنا کر امکان استعدادی کا انکار اور امکان عام کا تعین صحیح نہیں ہے لیکن امام پر یہ اعتراض درحقیقت فضول اور بیکار ہے کیونکہ امام نے ان ابعاد پر جسمیۃ کو موقوف نہیں کیا۔ بلکہ یہ فرمایا ہے کہ کبھی اجسام میں ابعاد متقاطعہ کا تحقق بالفعل اور علی سبیل الوجوب ہو جاتا ہے۔ لہذا جسم کی تعریف میں ایسی کوئی قید نہ ہو جو بالفعل کے ساتھ تصادم رکھتی ہو اس لیے امکان استعدادی سے انکار کیا فالابعاد المعتبرۃ یعنی جسم کی تعریف میں جو ابعاد متقاطعہ معتبر ہیں وہ وہی ہیں جو محض جسم میں فرض کیے جائیں نہ وہ جو کہ سطحیہ اطرافیہ ہوتے ہیں یعنی اطراف سطوح جو ایک دوسرے کے ساتھ ملاقی ہو کر ایک دوسرے کو تقاطع کریں یہ مراد نہیں ہیں ورنہ تو پھر سطوح مکعب میں سے ہر دو سطح جو ایک خط پر ملیں ان کے اندر بھی ابعاد سطحیہ متقاطعہ پیدا ہو سکتے ہیں حالانکہ یہ جسم نہیں ہے پھر تعریف جسم مانع از دخول غیر نہیں ہوگی۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ جسم کی تعریف سطحین متلاقیین پر صادق نہیں آ سکتی کیونکہ جسم کی تعریف میں جوہر کی قید موجود ہے جو اس کو خارج کر دیگی۔ کیونکہ سطوح تو عرض ہیں نہ جوہر اس جواب کو شارح نے رد کرتے ہوئے کہا کہ پھر تو ابعاد متقاطعہ علی الوجہ المذکور کا ذکر ضائع ہو جائے گا۔ بلکہ اس وقت تو صرف بُعد ما کا ذکر کافی تھا تاکہ احتراز عن المجرد ہو جاتے یعنی جسم کی تعریف جوھرٌ یمکن ان یفرض فیہ بُعدٌ ما کافی تھی اور ابعاد ثلثہ متقاطعہ کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ الا یہ کہ کہا جائے کہ بعض معتزلہ چونکہ سطح جوہری کے قائل ہیں تو ایسی سطحین کی تلاقی سے جو ابعاد پیدا ہوں تو ان کو قید جوہر خارج نہیں کر سکتی تھی اس لئے ان سے احتراز کرنے کی خاطر ابعاد ثلثہ متقاطعہ علی الوجہ المذکور ای علی زوایا قوائم لئے گئے ہیں اگر انہی سطحین سے احتراز مقصود ہو تو بھی ابعاد تخنیہ کا لینا ضروری ہوگا۔ کیونکہ ابعاد غیر ثخنیہ تو سطوح خواہ عرضی ہوں یا جوہری ان میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ لہذا سطح جوہری سے احتراز کی خاطر بھی ابعاد ثخنیہ کے

بغیر کوئی چارہ نہیں ہے یا پھر ایفاء تمام الحد کی خاطر ابعاد کا ذکر ہوگا تو پھر بھی وہی ابعاد ثخنیہ کا مراد ہونا ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ جسم کے لئے بدرجۂ حد اور بدرجہ ذات ابعاد ثخنیہ کا ثبوت ضروری ہے۔ نہ ابعاد اطرافیہ کا تو اس صورت میں بھی ابعاد ثخنیہ کا لینا ضروری ہے اور یہی توجیہ ثانی بنسبت اوّل کے بہتر ہے۔ کیونکہ حکما سطح جوہری کے منکر ہیں اور مانتے نہیں اس لئے اس سے احتراز کرنا بے فائدہ ہے واعترض صاحب المباحث المشرقیہ حاصل یہ کہ جسم کی تعریف ہیولی پر صادق آتی ہے کیونکہ ابعاد ثلثہ کے فرض کرنے کی قابلیت اسی میں ہے لہذا ہیولی کو جسم کہتے۔ حالانکہ وہ جسم نہیں ہے بلکہ جزء جسم ہے جواب یہ دیا گیا کہ قابل سے ہماری مراد قابل بالذات ہے۔ یعنی ابعاد ثلثہ کو بالذات قبول کرے اور ہیولی ایسے نہیں ہے۔ بلکہ بواسطۃ الصورۃ الجسمیۃ قبول کرتا ہے یعنی جب تک صورۃ جسمیہ اس میں حاصل نہ ہو تب تک وہ قابل ابعاد نہیں ہو سکتا۔ اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہا گیا کہ جسم مرکب ہے۔ ہیولی اور صورۃ سے ان دو اجزاء میں قابلیت اور امکان ہیولی کا خاصہ ہے نہ کہ صورۃ کا کیونکہ صورۃ کے ساتھ تو درجہ فعلیۃ حاصل ہوتا ہے آپ کا صورۃ کو قابلیت ابعاد میں مداخلۃ دینا غلط ہے تو ہیولی قابل بالذات ہوگا نہ قابل بالعرض و بالواسطہ یہ الگ چیز ہے کہ تلبس الھیولی بالصورۃ قابلیت ابعاد کے لئے شرط ضروری ہے تو اس کا جواب دیا۔ کہ آپ مغالطہ میں پڑ گئے ہیں کہ دراصل قبول دو معنی میں مشترک ایک معنی القوۃ والاستعداد یعنی بالقوہ ہونا اور کسی چیز کی صلاحیت رکھنا یہ معنیٰ قبول مجتمع مع الفعلیۃ نہیں ہو سکتا۔ اور ہیولی کا خاصہ یہی قبول ہے اور یہاں ہماری مراد قبول سے یہ معنی نہیں ہے بلکہ اس کا دوسرا معنی مراد ہے یعنی مطلق اتصاف جو کہ مجتمع مع الفعلیۃ بلکہ وجوب کے ساتھ بھی جمع ہو سکتا ہے تعریف جسم میں یہی معنی مراد ہے۔ اور یہ خصائص ہیولی میں سے نہیں بلکہ اس معنی قبولیت کے لئے صورۃ کافی ہے ہیولی پر موقوف نہیں یہ وہی بات ہے جو امام نے امکان کے بارے میں کہی تھی کہ استعداد مراد نہیں ہے بلکہ ایسا امکان ہے جو فعلیۃ کے ساتھ جمع ہو وہاں اعتراض کر دیا تھا یہاں مجبوراً وہی معنی قبولیت کا لے رہا ہے۔ جو امام نے امکان کے اندر کہا تھا۔ فتنبہ بہر حال قبولیت جو یہاں مراد ہے۔ وہ ہیولی پر موقوف نہیں ہے۔ ہاں البتہ ابعاد متقاطعہ کا حدوث فی الخارج چونکہ انقطاع اور انفصال پر موقوف ہے۔ اس لئے یہ موقوف علی الھیولی ضرور ہے کیونکہ انفصال اور انقطاع کو ہیولی قبول کرتا ہے نہ صورۃ لیکن جسم کی حقیقۃ میں توھم ابعاد معتبر ہے نہ حدوث الابعاد فی الخارج اور توہم ابعاد متوقف علی الھیولی نہیں ہے۔ بلکہ صرف صورۃ کافی ہے واعترض ایضاً

خلاصہ اعتراض یہ کہ امکان وقابلیت ایسے اوصاف ہیں جن کے لئے ثبوت اور وجود فی الخارج نہیں ہے تو ایسے امور عدمیہ کے ساتھ بسائط کی تعریف توصحیح ہوسکتی ہے لیکن مرکبات کی تعریف ایسے امور کے ساتھ درست نہیں جسم تو مرکب ہے کیونکہ جوہر اس کے لئے جنس ہے اور جس کے لئے جنس ہو اس کے لئے فصل کا ہونا ضروری ہے، تو جنس وفصل سے اس کی ترکیب ذہنی ہوئی اور اسی طرح خارج میں مرکب من الھیولی والصورۃ ہے لہذا اس کی امور عدمیہ کے ساتھ تعریف کرنا صحیح نہیں ہے والجواب حاصل جواب یہ کہ یہ تعریف باللازم ہے اور یہ حضرات بسا اوقات حدود و تعریفات میں فصول کو تعبیر باللوازم کرتے رہتے ہیں یعنی لازمِ فصل کا پیش کیا اور مراد فصل ہوتا ہے جو بدرجہ ملزوم ہوا کرتا ہے جیسے متصل کی تعریف میں یمکن ان یفرض الخ میں امکان امر عدمی ہے اور رطب کی تعریف میں القابل للاشکال الخ یہ قبولیت امر عدمی ہے اسی طرح انسان کی تعریف الحیوان المدرك للكليات اس تعریف میں ایک تو ادراک امر اضافی ہے عند من قال ان العلم من مقولة الاضافة دوسرا لفظ کلیات جو کلی کی جمع ہے اور کلی مضایف للجزی ہے لہذا یہ بھی امر اضافی ہوا اور اضافی اشیا از قبیلہ معدومات فی الخارج ہوتی ہیں یا ہیولی کی تعریف الجوہر المستعد کے ساتھ کی جاتی ہے تو اس میں استعداد امر عدمی ہے۔ تو ان امور عدمیہ واضافیہ کا ذکر کرکے مراد ان کے مبادی اور مناشی لیتے ہیں جو کہ حقیقتاً فصول ہوتے ہیں۔ لہذا جسم کی تعریف میں قبول صحۃ، امکان وغیرہا کے الفاظ ایسے ہی سمجھئے کہ ان سے مراد ان کا مبداء اور منشاء ہے وہ صورۃ ہو یا کچھ اور فصل فی ابطال الجزء الذی لا یتجزی

حکماء اور متکلمین کا اس میں اختلاف ہے کہ جسم درحقیقت ایک امر متصل ہے یا منفصل حکماء اتصال جسم کے قائل ہیں یعنی جسم کے اندر اصلی حقیقی شئی اتصال ہے اور انفصال ایک امر عارض ہے اور متکلمین کہتے ہیں کہ جسم کی اصل حقیقۃ انفصال ہے اور اتصال ایک عارضی شئی ہے اصل حقیقۃ متصل نہیں ہے اس لئے متکلمین حضرات اس کے قائل ہیں کہ جسم کی تالیف جواہر فردہ سے ہے۔ اور جوہر فرد ایک چھوٹا سا ذرہ ہے۔ جو اشارہ حسیہ کے قابل ہو کر قابل قسمۃ نہیں ہے اور اس کو جزء لا تتجزی بھی کہتے ہیں چونکہ اجسام کی تالیف ایسے اجزا سے ہے اس لئے جسم کے اندر انفصال حقیقی امر ہے۔ اور اتصال عارضی کہ اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ مل کر اور مربوط ہو کر ایک اتصالی صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ ورنہ حقیقتاً انفصال ہے اور جسم کی تقسیم وتحلیل ان ہی اجزاء کی طرف ہوگی۔ اور یہ تقسیم بالفعل ہوگی۔ اور اجزاء متناہیہ ہوں گے۔ کیونکہ تقسیم ہوتے ہوتے

انتہا ان ہی اجزائے لاتتجزی یعنی جواہر فردہ پر ہوگی جن سے تالیف جسم ہوئی تھی جو کہ ناقابل قسمۃ ہیں اور حکما چونکہ اتصالِ جسم کے قائل ہیں اسلئے انکے نزدیک ترکیب اجسام جواہر فردہ سے نہیں بلکہ ان کے نزدیک ترکیب اجسام ہیولی وصورۃ سے ہے اور صورۃ اصالۃ ایک امر متصل ہے جو ہیولی میں حلول کرتی ہے اور جسم متحقق ہو جاتا ہے۔ اس لئے اتصال اصلی امر ہو گا۔ اور ان کے نزدیک ہر جسم تقسیم وتحلیل کو لاالی نہایۃ قبول کرے گا۔ کیونکہ تقسیم ہوتے ہوئے کہیں بھی ناقابل قسمۃ حصہ نہیں آسکتا۔ بلکہ ہر جز پھر قابل قسمۃ ہوگی لاالی نہایۃ اب ان کے مصادم اور مزاحم ہے متکلمین کا قول اس لئے اوّلاً تالیف اجسام من الاجزا کو باطل کرتے ہیں تاکہ اتصال ثابت کرنے کے لئے راستہ صاف ہو جائے اور قول مزاحم جو تھا وہ ہٹ جائے۔

البتہ محل نزاع متعین کرنیکی ضرورت ہے کہ یہ اختلاف کس جسم میں ہے تو شارح نے اس کو متعین کرنیکی خاطر کہا الجسم اما مفرد یعنی جسم دو قسم ہے ایک مفرد جس کی ترکیب اجسام سے نہ ہو درحقیقت مفرد کا اطلاق مختلف معانی پر ہوتا ہے ایک یہ کہ جس کی ترکیب من الاجزا اصلاً نہ ہو دوسرا یہ کہ جس کی ترکیب ایسے اجزا سے نہ ہو جو بالفعل اجسام ہوں۔ تیسرا یہ کہ جس کی ترکیب اجسام مختلفۃ الطبائع سے نہ ہو جیسے بسائط یہاں معنی ثانی مراد ہے۔ یعنی مفرد وہ جس کی ترکیب ایسے اجزا سے نہ ہو جو بالفعل اجسام ہوں یعنی اسکی اجزا بالفعل ممتد فی الجہات الثلث نہ ہوں جو بالفعل اجسام کہلانے کی مستحق ہوں دوسرا قسم جسم مرکب ہے یعنی جس کی تالیف اجسام سے ہو۔ خواہ متشابہہ اجسام ہوں۔ یعنی ایسے اجسام جن کی حقیقۃ مشترکہ ایک ہے جیسے سریر جو اجسام خشبیہ سے بنتا ہے اور انکی ماہیۃ واحدہ مشترکہ بین الاجزا السریرۃ ہے یا اجسام مختلفہ سے ہوں۔ جیسے حیوان جس کی ترکیب لحم شحم عظم وغیرہ سے ہے اور تمام اشیا اجسام ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ مختلفۃ الطبائع ہیں اب نزاع اور اختلاف جسم مفرد میں ہے۔ اس پر تو اتفاق ہے۔ کہ جسم مفرد قابل قسمۃ تو ہے البتہ اسمیں اختلاف ہے کہ بالفعل قابل قسمۃ ہے۔ یا بالقوہ پھر ہر ایک تقسیم متناہی یا غیر متناہی فھذہ اربعۃ شقوقٍ والی کل واحد منہا ذھب ذاھبٌ اربعہ شقوق یہ ہیں۔ اوّل انقسام بالفعل متناہی الاجزا یہ مذہب ہے متکلمین کا دوسرا انقسام بالفعل غیر متناہی الاجزا یہ مذہب ہے نظام معتزلی کا۔ تیسرا انقسام بالقوہ متناہی الاجزا یہ مذہب ہے شہرستانی صاحب الملل والنحل کا۔ چوتھا انقسام بالقوہ الی غیر النہایۃ من الاجزا یہ مذہب ہے حکما کا۔ چونکہ حکماء کے نزدیک تقسیم لاالی نہایۃ ہے تو ان کے نزدیک ہر جز قابل تجزیہ ہوگی اور کوئی جز لاتتجزی نہیں

ہوگی اس لئے انہیں ضرورت پیش آتی ہے کہ مالاتتجزی کو باطل کیا جائے جس کو جوہر فرد کہا جاتا ہے
لیکن فصل کی ابتدا میں جزء لاتتجزی کا عنوان اختیار کر کے ادھر اشارہ کیا کہ اس مقام پر ہمارا مقصود یہ ثابت
کرنا ہے کہ اجسام کی ترکیب ایسے اجزا سے نہیں ہے جو لاتتجزی ہوں یعنی جسم کے لئے یہ جزء ترکیبی قرار نہیں
پا سکتے باقی رہا یہ مسئلہ کہ نفس جزء کو باطل کرنا یعنی خود جوہر فرد کے وجود کو باطل کرنا خواہ وہ جسم کی جزء ترکیبی
ہوسکے یا نہ ہوسکے یہ مسئلہ یہاں پیش کرنا مقصود نہیں ہے درحقیقت یہ مباحث اس فن طبعی کے نہیں
ہیں کیونکہ کسی چیز کے وجود وعدم سے بحث کرنا یہ فن طبعی کا مسئلہ نہیں۔ دوسرا یہ کہ کوئی فن اپنے موضوع
کی حقیقۃ وماہیۃ سے بحث نہیں کرتا بلکہ اس کے عوارض سے بحث کرتا ہے اور یہ مباحث تو ماہیۃ جسم
کے ساتھ متعلق ہیں کہ اس کی تالیف ہیولی وصورۃ سے ہے اور اجزاء لاتتجزی سے نہیں ہے لیکن چونکہ یہ لوگ جسم
جو کہ موضوع فن ہے۔ اس کی تحقیق ماہیۃ فن طبعی میں لانا چاہتے ہیں اگرچہ یہ مسئلہ تھا علم الٰہی کا اور ماہیۃ جسم
کی تحقیق کے لئے ابطال جزء کا مسئلہ از مبادیات تھا اس لئے اس کا ذکر کرنا ضروری ہوگیا
ورنہ درحقیقت وہ بھی مسئلہ علم طبعی کا نہ تھا بلکہ علم اعلیٰ کا تھا جو لوگ اس کو علم طبعی بنانے کی کوشش کرتے
ہیں وہ ارتکاب تاویلات کرتے ہیں جن کی طرف شارح نے اشارہ کر دیا ہے۔ مثلاً وہ یہ تاویل کرتے ہیں
کہ ابطال جزء لاتتجزی کا مسئلہ اَلْجِسْمُ جَوْهَرٌ ذو وضعٍ قابل للانقسامات الغیر المتناهیة
کی طرف راجع ہے بلکہ اس کا ہم معنی ہے کیونکہ جسم کا تقسیم کو لاالی نہایۃ قبول کرنا ہی معنی ہے ابطال جزء کا
کیونکہ جب جسم کی تقسیم لاالی نہایۃ چلی گئی تو جزء لاتتجزی نہ رہی بلکہ ہر جزء تتجزی ہوتی چلی گئی تو اب اس تاویل
کے بعد موضوع فن یعنی جسم طبعی کے عوارضات سے بحث ہوگئی اور اس تاویل کے ساتھ اعتراضات ثلثہ
جو اس بحث پر وارد ہوتے تھے وہ بھی مرتفع ہو گئے ایک[1] یہ کہ جو مسئلہ کسی فن کا ہوتا ہے تو اس مسئلہ
کے اندر ضروری ہوتا ہے۔ کہ اس کا موضوع یا تو خود موضوع فن ہو یا موضوع فن کا نوع یا موضوع فن کا
عرض ذاتی یا عرض ذاتی کا نوع جیسے کہ فن طبعی کے ان مسائل میں علی الترتیب موضوعات مسائل ہیں مثال الاوّل
کل جسم فله حیز طبعی الثانی الهو احار رطب و الثالث[3] الحرکة تکون فی
مقولات اربع والرابع الحرکة الطبعیة کلما ازدادت قربًا الی الحیز
الطبعی ازدادت سرعة اور ان امور اربعہ کے علاوہ اور کوئی شئی موضوع مسئلہ نہیں
ہوسکتی اور ابطال جزء کے مسئلہ میں ان امور اربعہ میں سے کوئی بھی موضوع نہیں ہے تو یہ مسئلہ فن طبعی
کا کیسے ہوسکتا ہے۔ تو اس تاویل کے ساتھ یہ اعتراض مرتفع ہوگیا کیونکہ اب موضوع مسئلہ خود جسم ہو
گیا ہے۔ جو موضوع فن ہے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا تھا کہ فن حکمۃ موجودات نفس الامریہ کے احوال سے

بحث کرتا ہے اور جوہر فرد حکما کے نزدیک نفس الامر میں موجود نہیں ہے۔ بلکہ اس کے وجود کو وہ باطل قرار دیتے ہیں تو اس لحاظ سے یہ مسئلہ خود حکمۃ مطلقہ کا ہی نہیں ہوسکتا نہ طبعی کا نہ غیر طبعی کا اب یہ اعتراض مرتفع ہوگیا۔ کیونکہ بعد از تاویل یہ احوال جسم سے بحث ہوگئی اور جسم موجودات نفس الامریہ میں سے ہے تیسرا اعتراض یہ تھا کہ اس مسئلہ کے اندر آپ جوہر فرد کے وجود کو باطل کرتے ہیں اور اسے معدومات محضہ بلکہ ممتنعات کے قبیلہ سے قرار دیتے ہیں یہ بحث جوہر فرد کے وجود وعدم سے متعلق ہوتی وجود وعدم سے بحث کرنا علم اعلیٰ کے ساتھ مختص ہے علم طبعی یہ بحث نہیں کرسکتا اب یہ اعتراض بھی مرتفع ہوگیا کیونکہ بعد از تاویل یہ مسئلہ وجود وعدم کے متعلق نہیں رہا بلکہ جسم کے عوارض کے متعلق بحث ہوگئی ہے کیونکہ قبول انقسام از عوارض جسم ہے لہٰذا اعتراضات ثلثہ اس تاویل کے ساتھ مرتفع ہوگئے لیکن بعد از تاویل اس پر یہ اشکال ضرور وارد ہوگا کہ قبول انقسام لاالی نہایۃ اتصال جسم کا مساوق وملازم ہے اور اتصال جسم طبعی کے فصل یعنی قبول الابعاد کا مبداء ومنشا ہے تو اتصال جسم طبعی کے لئے امر ذاتی ہے۔ تو قبول انقسام سے بحث کرنا گویا اتصال سے بحث کرنا ہے۔ تو یہ بحث خلاف ضابطہ ہوجائے گی کیونکہ موضوع فن کی ذات اور ذاتیات اس فن میں زیر بحث نہیں لائی جاتیں۔ بلکہ یہ اشیا اس فن کے مسلمات سے ہوتی ہیں اور مفروغ عنہا فی ھذا الفن اور مبحوث عنہا فی فن آخر ہوتی ہیں جس کے لئے وہ موضوع نہیں ہوتی۔ یہ اعتراض ضرور پڑے گا۔ بہرحال مسئلہ جز اس فن کے مسائل سے نہیں بلکہ مبادیات سے ہے اور اس کا ذکر علی سبیل المبدئیۃ ہے الا یہ کہ اتصال کو مفہوم جسم سے خارج کردیں۔ اور جسم کی تعریف الطویل العریض العمیق یا الجوہر المنقسم کے ساتھ کریں تو پھر اتصال اور قبول انقسام جسم کے عوارض سے ہوسکتا ہے۔ پھر یہ بحث عن ذاتیات الموضوع نہیں ہوگی۔ بلکہ عوارضات سے ہوگی لیکن پھر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ فن طبعی جسم کے مطلق عوارضات سے بحث نہیں کرتا بلکہ ان عوارضات سے بحث کرتا ہے جو جسم کو من جہتہ الحرکۃ والسکون عارض ہوں۔ اور یہ عارض ایسے نہیں ہیں الا یہ کہ یہ جواب دیں کہ ما

يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبعية من جهة حركاته وقواه وافعاله یعنی یہ کہ آپ یہ کہیں کہ چونکہ قبول انقسام کے لئے استدلال از جہتہ حرکۃ اور متعلقات حرکۃ جیسے تماس اور تداخل سے پیش کئے جاتے ہیں تو گویا یہ عارض من جہتہ الحرکۃ ہوگیا لہٰذا اس فن میں اس کی بحث کرنا بحیثیت مطالب فن کے صحیح ہوجائے گی۔ جیسے کہ استدلال میں حرکۃ جزئین فوق طرفی ثلثہ اجزا پیش کرتے ہیں یا یہ کہ جز کو بین الجزئین رکھتے ہیں۔ اگر مانع از تماس طرفین نہ ہو تو تداخل آئے گا جو کہ باطل ہے۔ ورنہ تو انقسام لازم آئے گا۔ تو اس قسم کے استدلال حرکۃ اور متعلقات حرکۃ کے ساتھ ہیں تو اس لحاظ

سے عوارض جسم من جہتہ الحرکۃ والسکون میں داخل ہوکر مسئلہ فن طبعی ہوسکتا ہے۔ لیکن پھر بھی حقیقت یہ ہے کہ یہ بحث کرنا کہ جسم مرکب من الھیولی والصورۃ ہے۔ یہ سب تجوہر جسم اور اسکی حقیقۃ و وجود جسم کی بحث ہے اور یہ دونوں چیزیں علم الٰہی کے مسائل ہیں۔ فن طبعی کے نہیں جیسے کہ معلم ثانی نے اعتراف کیا ہے کہ مسئلۃ تركيب الجسم من الاجزاء التى لاتتجزى وكذا كونه مركبا من الهيولى والصورة هو النظر فى نحو وجوده فيكون كلاهما من الالهى اب رہا یہ سوال کہ جب یہ مسائل فن الٰہیات کے ہیں تو پھر یہ لوگ ان مسائل کو فن طبعی کے ابتداء میں کیوں لے آتے ہیں تو وہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہم اس بارہ میں معلم اوّل ارسطو کا اتباع کر رہے ہیں۔ ارسطو سے سوال ہوا کہ آپ نے ایسے کیوں کیا تو وہ فرماتے ہیں کہ فن طبعی کے اندر جب میں جسم طبعی کے عوارض کی بحث طلبہ کے سامنے پیش کرتا تھا تو طلبہ فوراً سوال کر دیتے تھے کہ جسم طبعی کیا چیز ہے تو اس سوال کے میرے پاس دو جواب تھے۔ ایک یہ کہ انہیں کہا جاتا کہ یہ مسئلہ علم الٰہی کا ہے آپ انتظار کریں الٰہیات میں جسم کی حقیقۃ واضح ہو جائے گی فی الحال ان کے عوارض کی بحث سنتے رہیں دوسرا جواب یہ تھا کہ طلبہ کو تکلیف انتظار سے بچا کر جسم کی حقیقت وماہیۃ ان کے سامنے واضح کر دی جائے تو مجھ جیسے شفیق استاذ کیلئے پہلا راستہ اختیار کرنا اچھا نہیں تھا۔ بلکہ ثانی راستہ بہتر تھا اس لئے میں نے طریق تعلیم بھی اختیار کرلیا۔ کہ فن طبعی کے اوّل میں جسم کی حقیقۃ واضح کر دیتا رہا ہے پھر جب موقع آیا تصانیف کا تو اس میں بھی طریق تعلیم وتدریس کی موافقت کی خاطر فن طبعی کے ابتدا میں حقیقۃ جسم واضح طور پر درج کر دی تاکہ طلبہ کا ذہن پریشان نہ ہو بلکہ تصنیف کو مطابق تدریس پا کر ان کا دل اطمینان اور سکون محسوس کرے اب اس کے بعد جتنے حضرات آئے تو انہوں نے بھی تدریس وتصنیف میں معلم اوّل کا اتباع کیا حقیقۃ جسم چونکہ ان کے نزدیک صورۃ وہیولی اور ان کے درمیان تلازم وغیرہ کے مسائل پر موقوف تھی اس لئے ان مباحث کا لانا ضروری ہوا اور مباحث ہیولی اور صورۃ کے لئے ابطال جزء ضروری تھا۔ اس لئے ابطال جزء کا مسئلہ فن طبعی میں سرفہرست ہوگیا۔ ماتن نے ابطال جزء کے لئے دو دلیلیں پیش کی ہیں جو بالکل آسان ہیں۔ البتہ ماتن نے جو دلیل اوّل لانا لو فرضنا جزءً بين جزئين سے پیش کی ہے اس کے ذیل میں شرح کر یہ الفاظ توضیح طلب ہیں۔ فذ احد الوسط فى احد الطرفين اما بالتمام اولا بالتمام بعض نسخوں میں لفظ لا بالتمام قلم کاتب سے متروک ہوگیا ہے لیکن اس لفظ کا موجود ہونا ضروری ہے۔ فعلى الثانى اى على شق لا بالتمام ينقسم بما ينفذ و بما لاينفذ احدهما اى احد من الوسط واحد الطرفين یعنی جب وسط احد الطرفین

کے بعض حصہ میں پوری کی پوری نفوذ کر جائے تو احد الطرفین منقسم ہوگا۔ اور اگر وسط کا بعض حصہ احد الطرفین کے مکمل حجم میں نفوذ کرتا ہے تو اس صورت میں صرف وسط منقسم ہوگا۔ کیونکہ کچھ حصہ نافذ ہے اور کچھ فارغ عن النفوذ لیکن درحقیقت یہ صورت مانع عن تلاقی الطرفین میں داخل ہے اور اسی طرح اوکلاھما یعنی وسط اور طرف دونو منقسم ہوں گے۔ یہ یوں ہے کہ وسط کا بعض حصہ احد الطرفین کے بعض حصہ میں نفوذ کرے تو دونو یعنی وسط اور احد الطرفین منقسم ہو جائیں گے لیکن یہ صورت بھی مانع عن تلاقی الطرفین ہے کیونکہ وسط کا جو حصہ فارغ از نفوذ ہے۔ وہ دوسری طرف کو تلاقی بالطرف الآخر سے مانع ہو جائے گا۔ فثبت کونہ مانعًا تو اس صورت میں وسطانی جزء منقسم ہو جائے گی کیونکہ اس کا جو حصہ احد الطرفین سے ملاقی ہے وہ غیر ہے اس حصہ کا جو ملاقی بالطرف الآخر ہے تو دو حصے اس میں ثابت ہو گئے اسی کا نام انقسام ہے واعترض ھھنا خلاصہ اعتراض یہ کہ وسطانی جزء کا جو حصہ ملاقی ہے یہ تو طرف جزء ہے اور طرف شئی خارج از شئی ہوتی ہے تو اس دلیل مذکور کے ساتھ وسطانی جزء کی دو طرفین ثابت ہوتی ہیں۔ تو اس کے ساتھ تعدد فی الاطراف ثابت ہوا تعدد فی ذات الجزء ثابت نہیں ہوتا لہٰذا اس سے انقسام فی الجزء لازم نہیں آتا واجیب عنہ خلاصہ جواب یہ کہ ایک طرف کا محل جو اس جزء میں ہوگا۔ وہ غیر ہوگا اس محل کا جس میں دوسری طرف کا حلول ہے کیونکہ دونو اطراف کا حلول ایک ہی حصہ میں تو نہیں ہو سکتا ورنہ تو ان دونو طرفین کی جانب اشارہ ایک ہوتا اور یہ محال ہے اور باطل جب ان دونو طرفین کی جانب اشارہ الگ الگ ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ ہر ایک طرف کا حلول وسطانی جزء کے الگ الگ حصہ میں ہے تو اس سے ذات جزء میں شئی غیر شئی ثابت ہو جائے گی۔ اور اسی کا نام تقسیم ہے ثم رد ھذا بوجہین الاول وجہ اوّل کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی مراد شئی غیر شئی سے کیا ہے۔

تغایر بالذات یا تغایر بالاعتبار اگر تغایر بالذات مراد ہو تو پھر یہ تغایر بالذات فی الخارج مراد ہے تو اس کا باطل ہونا ظاہر ہے کیونکہ جس جزء کو متکلمین لاتتجزی کہتے ہیں اس کے اندر شئی غیر شئی متغایر بالذات فی الخارج کیسے ہو سکتا ہے اگر ایسا تغایر ہو سکتا تو پھر آپ تقسیم وہمی اور فرضی کی طرف محتاج نہ ہوتے اگر تغایر بالذات فی الوہم مراد ہے تو پھر یہ اس بات پر موقوف ہے کہ اطراف کا حلول اپنے محلوں میں سریانی ہو کما الخفی حلول سریانی یہ ہوتا ہے کہ حال کی ہر ایک ایک جزء محل کے اجزاء پر منقسم ہو جائے کانقسام السواد علی اجزاء الثوب یا جیسے حلاوۃ کا حلول شہد کی ہر ایک جزء میں ہے۔ اگر ایسے نہ ہو تو وہ حلول طریانی ہوتا ہے۔ اور یہ حلول طریانی من حیث القطع والتناہی ثابت

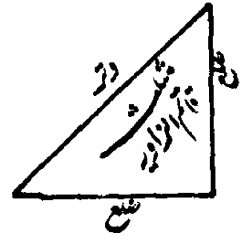
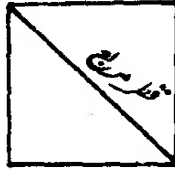
ہوتا ہے ۔جیسے خط ملتہی علی النقطہ ہوتا ہے اور سطح علی الخط اور جسم علی السطح تو حلول نقطہ فی الخط صرف طاری ہے ساری نہیں ہے ۔ اور اسی طرح حلول خط فی السطح اور حلول سطح فی الجسم یہ سب حلول طریانی ہیں ایسے حلول کے لئے محل الگ الگ نہیں نکلتا بلکہ کل خط کے لئے نقطہ ایک طرف ہے اور اسی طرح خط کی دوسری جانب جو نقطہ آئے گا وہ بھی کل خط کے لئے طرف کہلاتا ہے یہ نہیں کہ کچھ حصہ کی طرف ایک نقطہ ہو اور دوسرے کچھ حصہ کی طرف دوسرا نقطہ ہو اور ایسے حلول کے لئے انقسام محل نہیں ہوتا۔ اگر آپ کی مراد تغایر بالاعتبار ہے تو تغایر اعتباری شئی دون شئی کے فرض کرنے کو مستلزم نہیں ہے ۔کیونکہ جس اعتبار کی بنیاد پر عقلاً محل متعدد ہو رہا ہے ممکن ہے کہ وہ اعتبار ایک ایسا امر ہو جو سرے سے امتداد کو مستلزم نہ ہو تو پھر ایسے اعتبار کیوجہ سے شئی دون شئی کیسے فرض کیا جاسکتا ہے ۔جیسے دیکھئے کہ دائرہ کا مرکزی نقطہ انصاف اقطار کا ملتہٰی ہے لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ یہ نقطہ بایں حیثیت کہ ایک نصف قطر کا ملتہٰی ہے متغایر ہے اپنے آپ کا بایں حیثیت کہ دوسرے نصف قطر کا ملتہٰی ہے تو اس تغایر اعتباری سے نہ نقطہ میں امتداد آتا ہے نہ تقسیم ۔ الثانی اس وجہ کی مدار بھی اسی پر ہے کہ آپ کا جواب اس وقت صحیح ہوسکتا ہے ۔جب حلول اطراف سریانی ہو حالانکہ سریانی نہ امر ممتد میں جائز ہے نہ اس کی جز میں کیونکہ جز ممتد بھی ممتد ہوگی لہٰذا اس ممتد کے بعض حصہ کا احد الطرفین کے لئے محل بننا بنسبت کل کے اولی نہیں ہے یعنی ایسے نہیں کہ احد الطرفین کے لئے ہم امر ممتد کے بعض حصے کو محل قرار دیں اور کل کو قرار نہ دیں بلکہ طرف کل ممتد من حیث ہو کل کے لئے طرف قرار پاتی ہے اور اسی طرح دوسری طرف بھی امر ممتد کے کل من حیث الکل کے لئے طرف قرار پاتی ہے تقسیم اور تعدد نہیں ہوتا کہ ایک طرف بعض حصہ کے لئے طرف بنے اور دوسری طرف دوسرے بعض حصہ کی طرف بنے جب امر ممتد میں اس قسم کا امتیاز محل نہیں ہے تو ایسی جز جس کو غیر ممتد فرض کیا گیا ہے تو اس کے اندر تعدد محلین اور امتیاز کیسے قائم ہوسکتا ہے ۔ لہٰذا آپ کا جواب مردود ہے ۔ الاولی فی الجواب درحقیقت بات یہ ہے کہ میدان دلائل میں عاجز ہونے کے بعد جو دعویٰ بداہتہً کیا جاتا ہے تو یہ بداہتہ وہم ہوتی ہے بداہتہ عقل نہیں لہٰذا یہ جو اولی فی الجواب پیش کیا گیا ہے یہ بھی بداہتہ وہم ہے لہٰذا ایسی بداہتہ کی منع مکابرہ نہیں بلکہ منع ہی مبنی برحقیقت ہے ۔

فتأمل وتنبہ فالاولی انا اذا فرضنا مثلثا قائم الزاویہ ۔

زاویہ قائمہ ۔جب ایک خط مستقیم دوسرے خط مستقیم پر عموداً قائم ہو تو اس کے جنب وپہلو میں جو گوشہ پیدا ہوتا ہے اس کو زاویہ کہتے ہیں ۔اگر یہ خط عموداً قائم نہ ہو تو پھر ایک گوشہ کھلا

ہوجاتا ہے جو قائمہ سے بڑا ہوجاتا ہے اور ایک تنگ جو قائمہ سے چھوٹا ہوتا ہے بڑے کو منفرجہ
اور چھوٹے کو حادہ کہتے ہیں القائمۃ ھی احدیٰ المتساویتین الحادثتین
من جنبتی خط مستقیم قام علی مثلہ ویسمی القائم عموداً الحادۃ ھی
التی اصغر من القائمۃ والمنفرجۃ ھی التی اکبر من القائمہ قائمہ قائمہ
منفرجہ حادہ المثلث سطح مستوی جس کو تین خطوط مستقیمہ احاطہ کریں اسے مثلث کہتے ہیں پھر
یہ مثلث قائم الزاویہ بھی ہوتی ہے۔ اور حاد الزاویہ بھی المربع سطح مستوی جس کو چار خطوط مستقیمہ
متساویہ احاطہ کریں اور اس کے چاروں زاویے قائمے ہوں اسے مربع کہتے ہیں۔ اگر اس مربع کو زاویتین
متقابلتین پر خطِ مستقیم کھینچ کر نصف و نصف کر دیں تو دو مثلث قائم الزاویہ پیدا ہو جائیں گی،
اس خطِ منصف کو مربع کے لئے قطر کہیں گے۔ اور مثلث کے لئے وتر اور یہ وتر مثلث کے
زاویہ قائمہ کے بالمقابل ہوگا اور وہ دو خط جو زاویہ قائمہ کو محیط ہیں اور وتر سے جاکر ملتے
ہیں انہیں ضلعین یا ساقی مثلث کہا جاتا ہے۔

السطح المستوی فان احاطہ خطوط ثلثۃ مستقیمۃ فمثلث وان احاط
بہ خطوط اربعۃ مستقیمۃ متساویۃ فمربع ان قامت زوایاہ الاربع
والمربع ینقسم بقطر واقع علی زاویتین متقابلتین الی مثلثین کل منہما
قائم الزاویہ وھذا الخط المنصف قطر للمربع ووتر للمثلث ویکون مقابلاً
لزاویتہ القائمۃ والخطان المحیطان بالقائمۃ فہما الضلعان

جذر وہ شی جسکو اپنے آپ میں ضرب دیجائے خواہ
یہ عدد ہو یا خط متصل تو اس کو جذر اور
ضلع کہا جاتا اور حاصل ضرب کو مجذور
اور مربع کہتے ہیں مثلاً چار کے عدد کو اپنے
آپ کے ساتھ یعنی چار کو چار کے ساتھ ضرب کریں تو حاصل ضرب سولہ ہوگا، تو چار کو جذر اور
سولہ کو مربع یا مجذور کہا جاتے گا۔ بعض اعداد کے لئے جذر صحیح نکلتا ہے جیسے نو اس کا جذر عدد صحیح ہے
یعنی تین اسی طرح سولہ کے لئے چار اور پچیس کے لئے پانچ تو ایسے اعداد کو منطق کہا جاتا ہے اور
بعض اعداد کے لئے جذر صحیح نہیں نکل سکتا جیسے دس، بارہ، بیس وغیرہ تو ایسے اعداد کو اصم کہا جاتا ہے

المضروب فی نفسه یسمی جذرًا فی المحاسبات العددیة وضلعًا فی المساحة ویسمی الحاصل مجذورًا او مربعًا العدد ان کان له جذر صحیح فمنطق والا فاصم

اوقلیدس نے شکل عروس یعنی الشکل السابع والاربعین من المقالة الاولی ثابت کیا ہے کہ مثلث قائم الزاویۃ کے وتر کا مربع دونوں ضلعین کے مربعین کے برابر ہوتا ہے۔ یعنی وتر کا مربع بنایا جائے اور ہر ایک ایک ضلع کا بھی مربع بنایا جائے تو جو مربع وتر سے حاصل ہوگا۔ وہ ان دونوں مربعین کے برابر ہوگا جو ضلعین سے حاصل ہوتے ہیں یعنی دونوں کے مجموعہ کے ساتھ برابر ہوگا۔ کل مثلث قائم الزاویة فان مربع وتر زاویته القائمة مساوٍ لمربعی ضلعیها اوقلیدس نے تو مساواۃ طویل الاذیال مقدمات کے ساتھ ثابت کی ہے۔ ویسے ظاہری نگاہ کے طور پر آسان طریقہ سے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے

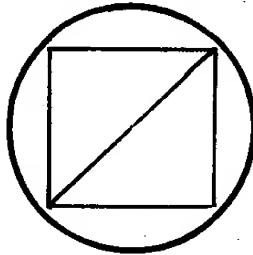
دیکھئے

یہ شکل عروس ہے اس میں جو مربع وتر تھا اس کو ہم نے گویا الٹ دیا ہے یہ جو نقاط کی صورت میں چھوٹی چھوٹی ٹکیریں موجود ہیں یہ مربع وتر کی الٹ ہے اب اس الٹ میں آپ دیکھیں کہ ہر ایک ضلع کے مربع کا نصف اس الٹے مربع وتر میں موجود ہے۔

اور جو نصف خارج ہوتی ہے۔ اس کے عوض مثلث ۳۔ ۴ جو اصل تھی داخل ہو گئی ہے اور جو خارج ہوتی ہیں مثلث ۱۔ ۲ ہے یہ داخلہ مثلثین ان خارجہ مثلثین کے برابر ہیں لہذا ثابت ہوا کہ مربع وتر ضلعین کے مربعین کے برابر ہے اب فرض کیجئے کہ اس مثلث کے ضلعین دس دس اجزاء لاتتجزی سے مرکب ہیں تو ہر ایک ضلع کا مربع سو سو جز پر مشتمل ہوگا اور ان کا جذر دس دس ہوگا۔ تو مربع وتر دو سو اجزاء پر مشتمل ہوگا

اب اس دوسو کا جذر تلاش کرنا ہے نہ چودہ ہوسکتا ہے اور نہ پندرہ کیونکہ چودہ کا اپنے نفس کے ساتھ حاصلِ ضرب ایک سو چھیانوے ہے جو دو صد سے کم ہے اور پندرہ کا حاصلِ ضرب جو اسکا مربع ہوگا۔ وہ دو سو پچیس ہے۔ لہذا وتر کے اجزا جو دوسو کا جذر بنیں وہ چودہ اور پندرہ کے درمیان ہے۔ تو اس صورت میں جز منقسم ہوجاتے گی۔ تو جس کو آپ نے لاتجزی کہا تھا وہ تجزی ہوگئی وہذا خلف تو اس سے معلوم ہوا کہ تالیف اجزائے لاتجزی سے نہیں ہوسکتی کیونکہ ہر جز قابلِ تجزیہ ہوجاتی ہے جب تالیف اجزائے لاتجزی سے نہ ہوئی تو ثابت ہوا کہ صورۃ وھیولیٰ سے تالیف ہے جو دلیلِ اتصال ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ انقسام کسی حد تک رُکتا نہیں ہے تو یہ انقسام لاالیٰ نہایۃ مسادق اتصال ہے لہذا اس سے اتصال ثابت ہوگا۔ بل التحقیق یہاں سے ترقی کرتے ہوئے کہہ رہا ہے صرف یہ نہیں کہ عدد اصم کا جذر صحیح نہیں نکلتا بلکہ یہ تقاضا کرتا ہے کہ عدد اصم کا سرے سے جذر ہی نہ ہو کیونکہ کسر مجرد ہو یا مرکب مع العدد الصحیح تو اس کا مربع صحیح نکل نہیں سکتا اور وتر کا مربع صحیح دوسو کا تھا تو جز لاتجزی کے لحاظ سے یہ لازم آتا ہے کہ اس قاعدہ یعنی وتر کی کوئی مقدار نفس الامر میں نہ ہو نہ عدد صحیح اور نہ عدد مع الکسر کیونکہ عدد صحیح تو چودہ و پندرہ میں سے کوئی نہ ہوسکا اور چودہ پندرہ کے مابین اخذ کرد تو عدد مع الکسر ہو جائے گا۔ اور عدد مع الکسر کا مربع صحیح بالکل ہو ہی نہیں سکتا یہ مربع دوسو کا ہے۔ جو کہ صحیح ہے تو لازم آتا ہے کہ اس کا جذر نہ ہو نہ عدد صحیح اور نہ عدد مکسور اور یہ لازم باطل ہے جو جز لاتجزی کے قول سے لازم آرہا ہے۔ لہذا ملزوم یعنی قول بالجز باطل ہوگا۔ وبرھان ذٰلک یہ اس دعویٰ کی دلیل ہے کہ کسر مجرد ہو یا کسر مع العدد الصحیح ہو اسی کا مربع صحیح نہیں آسکتا۔ خلاصہ یہ کہ شکل رابع از مقالہ ثانیہ اوقلیدس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر عدد کا مربع مساوی اور برابر ہوتا ہے اس کے قسمین کے مربعین پھر ایک قسم کو دوسرے قسم میں ضرب کریں پھر حاصل ضرب کو دگنا کر کے قسمین کے مربعین کے ساتھ ملائیں تو وہ مربع عدد اس مجموعہ کے برابر ہوتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ جس عدد کا مربع نکالنا مطلوب ہو اسی عدد کو اسی کے ساتھ ضرب کریں حاصل ضرب کو مربع کہا جاتا ہے۔ اور اصل عدد جذر کہلاتا ہے جیسے آٹھ کا مربع نکالنا ہے تو آٹھ کو آٹھ سے ضرب کریں تو حاصل ضرب چونسٹھ ہوگا۔ تو چونسٹھ آٹھ کا مربع ہے اور آٹھ اس کا جذر ہے اب حسب ضابطہ مذکورہ فی الکتاب آٹھ کو دو قسم پر تقسیم کریں تو ہر قسم چار چار کی ہو جائے گی اور ہر ایک قسم کا مربع سولہ سولہ کا ہوگا۔ ان دونو مربعین کا مجموعہ بتیس ہے۔ پھر ایک قسم کو دوسرے قسم میں ضرب کریں

یعنی چار کو چار میں ضرب کریں تو حاصل ضرب سولہ ہوگا پھر سولہ کو دگنا کریں تو بتیس ہو جائے گا اسکو
مربعین کے ساتھ ملائیں تو وہی چونسٹھ ہوگا۔ اور تقسیم الی القسمین میں آپ خود مختار ہیں۔ خواہ
قسمین متساویین کیطرف تقسیم کریں یا متفاوتین کیطرف صورۃ مذکورہ میں آٹھ کو تین اور پانچ کیطرف تقسیم کریں تو تین کا مربع نو اور پانچ کا پچیس
انکا مجموعہ چونتیس ہوگا تین اور پانچ کو آپس میں ضرب کریں تو حاصل ضرب پندرہ اور اسکا ضعف تیس کو چونتیس کے ساتھ ملائیں
تو وہی چونسٹھ ہوگا۔ اسی ضابطہ کے تحت عدد کسری کا مربع صحیح نہیں آسکتا اذا فرضنا ثلثة وكسرا
کسر سے مراد نصف ہے۔ تو اس کو دو قسموں کی طرف منقسم کریں تو ایک قسم تین اور دوسرا قسم وہ کسر
یعنی نصف ہے تو تین کا مربع نو ہوگا۔ اور کسر یعنی نصف کا مربع نصف سے کم ہو جائے گا کیونکہ
اس کا مربع نکالنے کے لئے نصف کو نصف کے ساتھ ضرب کرنی ہوگی اور ضرب الکسر فی الکسر
کا ضابطہ یہ ہے کہ دونوں کسروں کی صورتوں کو آپس میں ضرب کریں پھر مخرجین کو آپس میں ضرب
کریں اگر حاصل ضرب اول حاصل ضرب ثانی سے زائد ہو تو اول کو ثانی پر تقسیم کریں ورنہ تو حاصل
اول کو ثانی کی طرف نسبۃ کر دیں اضرب صورۃ الکسر فی صورۃ الکسر ثم المخرج
فی المخرج واقسم الاول علی الثانی او انسبۃ صورۃ مذکورہ میں $\frac{1}{2}$ کو $\frac{1}{2}$ کے ساتھ
ضرب کریں تو صورۃ کسر چونکہ ایک ہے۔ تو ایک کو ایک کے ساتھ ضرب کرنے سے وہی ایک
حاصل ہوگا۔ اور مخرجین دو دو ہیں تو ان کا حاصل ضرب چار ہوگا۔ اور ایک کو چار کی طرف نسبۃ
دیں گے۔ تو $\frac{1}{4}$ حاصل ہوگا۔ تو مربع نصف کم ہو کر ربع تک پہنچ جائے گا مجموعہ مربعین نو
اور ربع $9\frac{1}{4}$ ہوگا اب ان قسمین کو آپس میں ضرب کریں تو تین کو نصف کے ساتھ ضرب کرنا
ہوگا تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ عدد صحیح کو صورۃ کسر کے ساتھ ضرب کر کے مخرج پر تقسیم کرنا ہوگا
اب یوں ہوگا۔ $٣ \times \frac{1}{2} = \frac{3}{2}$ تین کو دو پر تقسیم کریں گے تو ایک سالم اور ایک نصف آئیگا
یعنی ڈیڑھ پھر حسب ضابطہ اس کا ضعف تین مکمل ہو جائے گا قسمین کے مربعین کے ساتھ ملائیں
تو مجموعہ بارہ اور ربع یعنی $12\frac{1}{4}$ ہوگا۔ تو معلوم ہوا کہ عدد مکسور کا مربع صحیح نہیں آسکتا تو ثابت
ہوا کہ اس مثلث کے وتر کا کوئی قدر اور مقدار فی الواقع نہیں ہے نہ عدد صحیح نہ عدد مکسور اور یہ
باطل ہے۔ جو کہ تالیف من الاجزاء التی لا تتجزی سے لازم آرہا ہے لہذا تالیف من الاجزاء باطل اور
تالیف من الصورۃ الهیولی صحیح ہوگی۔ جو کہ دلیل اتصال ہے۔ اور اس سے یہ بھی ثابت ہوگا کہ کوئی
حصہ جزء لا تتجزی نہیں ہے بلکہ ہر جزء تجزی ہے تو معلوم ہوا کہ قبول انقسام لا الی نہایۃ جائے گا جو کہ
لازم اتصال ہے لہذا جسم کے اندر حقیقۃً اتصال ہوگا۔ اور انفصال صرف درجہ عارضی میں ہے۔

ذاتی اور اصل چیز نہیں ہے۔ ثم اذا ضرب الستة الخ ہم نے تین کو نصف کے ساتھ ضرب کر کے حاصل ضرب کو دگن کیا تھا اور صاحب الکتاب تین کو پہلے دگنا کر کے پھر ضرب فی الکسر کر رہا ہے۔ دو نو طریقے صحیح ہیں کوئی فرق نہیں ہے فان قیل الحجة تبتنی الخ حاصل اعتراض یہ ہے کہ اشکال اقلیدسیہ یعنی دائرہ اور مثلث وغیرہ کی مدار سطح مستوی پر ہے اور متکلمین جو کہ تالیف من الاجزاء کے قائل ہیں وہ سطح مستوی کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اجزاء کے ایک دوسرے کے ساتھ ملنے کیوجہ سے سطح میں نشیب و فراز پیدا ہو جاتا ہے اور سطح میں چھوٹے فرجے آجاتے ہیں تو جب سطح مستوی کا وجود متحقق نہ ہوا تو نہ مثلث نکل سکتی ہے نہ دائرہ اور آپکے یہ دلائل ان ہی اشکال پر مبنی ہیں جب آپ کا بنا غلط ہے تو دلائل بھی غلط ہیں۔ قلت حاصل جواب یہ کہ دائرہ وغیرہ کے انکار کرنے کے باوجود متکلمین مربع قائم الزاویا متساوی الاضلاع کا انکار نہیں کرتے جیسے کہ شیخ نے طبعیات شفا میں ان کا یہی مذہب نقل کیا ہے۔ اور یہ مربع اپنے قطر کے ساتھ منقسم الی مثلثین قائمی الزاویتین ہو جائے گا۔ لہذا ہماری یہ دلیل مذکور جاری ہو جائے گی کیونکہ اس کی مدار مثلث قائم الزاویۃ پر ہے لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ متکلمین مربع کا بھی انکار کرتے ہیں اور شیخ ابن سینا کی نقل قابلِ اعتماد نہیں ہے کیونکہ ان تمام اشکال کی مدار سطح مستوی پر ہے، متکلمین سطح مستوی کے سرے سے قائل ہی نہیں ہیں، تو مثلث اور مربع کے تحقق کا قول وہ کیسے کر سکتے ہیں اور دوسری وجہ یہ کہ ان تمام اشکال کی مدار دائرہ پر ہے کیونکہ دائرہ سے اربعہ قوس متساویہ کاٹ لینے کے بعد مربع قائم الزاویا حاصل ہوتا ہے اور مربع اپنے قطر کے ساتھ منقسم الی المثلثین قائمی الزاویتین ہوتا ہے۔

متکلمین جب سرے سے حقیقی دائرہ کے قائل ہی نہیں ہیں تو وہ باقی اشکال جو مبنی علی الدائرہ ہیں ان کے قائل کیسے ہو سکتے ہیں باقی رہا وہ دائرہ جو پرکار سے نکالا جاتا ہے یہ حقیقی دائرہ نہیں نخود فلاسفہ بھی اسے حقیقی دائرہ نہیں کہتے حقیقی دائرہ کی تعریف یہ ہے سطح مستوٍ یحیط بہ خط

مستدیرۃ فی وسطه نقطة تکون الخطوط المخرجة منها الی المحیط متساویة
چونکہ سطح مستوی موجود نہیں ہے اس لئے دائرہ کا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ متکلمین
کے نزدیک جب سطح میں فرجات صغیرہ موجود ہیں تو مرکزی نقطہ سے محیط کی طرف ہر جانب سے خطوط
متساویہ نہیں نکل سکتے کیونکہ جہاں فرجات کے اندر سے خط گذر کر جائے گا تو یہ خط لمبا ہوجائے گا
بلنسبت اس خط کے جہاں فرجات نہیں آتے یا قلیل التعداد آتے ہیں، تو جب یہ خطوط متساویہ
نہیں تو دائرہ حقیقیہ کا اثبات کس طرح ہوسکتا ہے۔ باقی رہا اثبات دائرہ کا لمیّ طریق جس کو
شیخ نے شفاء و نجات میں پیش کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اجسام عنصریہ میں ایک طبیعۃ نوعیہ
بسیطہ ہے اور طبیعۃ واحدہ بسیطہ کا مقتضا مختلف نہیں ہوسکتا لہذا طبیعۃ واحدہ بسیطہ کا مقتضا ایک
ایسی شکل ہوگی جسکے اندر مختلف اشیا نہ آئیں لہذا طبیعۃ بسیطہ کا مقتضا صرف شکل کری تک محدود رہے
گا۔ اور طبیعۃ واحدہ بسیطہ سے مختلف الحقیقۃ اشیا صادر نہیں ہوسکتیں لہذا اس قسم کی شکل کو تقاضا
نہیں کرسکتی جس میں مختلف نقاط یا مختلف خطوط ہوں اور مرکز سے محیط تک پہنچنے والے خطوط
مختلف المقدار ہوں جیسے بیضوی یا مخروطی صورۃ میں ہوتے ہیں لان الواحد لا یصدر عنه
الا الواحد لہذا اس طبیعۃ کا تقاضا صرف صورۃ کرویۃ تک محدود رہے گا۔ اور کرہ کو نصف
و نصف تقسیم کرکے دائرہ حقیقیہ ثابت کیا جاسکتا ہے لیکن شیخ کا یہ بیان بھی متکلمین پر حجۃ نہیں ہو
سکتا۔ کیونکہ اس بیان کی مدار اس غلط ضابطہ پر ہے، کہ الواحد لا یصدر عنه الا الواحد
متکلمین اس ضابطہ کو تسلیم نہیں کرتے اور یہی غلط ضابطہ ہے جس کی بنا پر حکما لوگ اللہ تعالےٰ
سے صرف عقل اوّل کا صدور مانتے ہیں۔ اور سب باقی کائنات ان عقول سے مانتے ہیں اور یہ
ضابطہ کافرانہ ہے اس کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا اور جو شئی اس ضابطہ پر مبنی ہو وہ بھی قابل
تسلیم نہیں ہے۔ والثانیة ان مربع قطر المربع الخ

چند مقدمات تمہیدیہ پہلے ذہن نشین کرلیجئے

اوّل۔ نسبۃ بین الاعداد عند اہل الہندسہ دو قسم ہے ایک مفردہ دوسری مؤلفہ مفردہ اس نسبۃ کو کہا
جاتا ہے، جو مضاف نہ ہو خواہ بالانفراد ہو جیسے نصف یا بالتکرار ہو جیسے ثلثان یا بالعطف ہو جیسے ربع و
سدس یہ سب نسب مفردہ کہلاتی ہیں کیونکہ ان میں سے کوئی نسبۃ مشتمل علی الاضافۃ نہیں ہے
مؤلفہ یہ وہ نسبۃ ہے جس کے اندر ایک نسبۃ کو مضاف الی النسبۃ الاخریٰ کر دیا جاتے یہ دونو نسبتین
مختلفۃ الجنس ہوں جیسے نصف الربع وغیرہا یا متحدۃ الجنس ہوں جیسے نصف النصف یا ضعف الضعف

یا ثلث الثلث وغیرہا یہی قسم ثانی یعنی متحدۃ الجنس ہو کر ایک دوسری کی طرف مضاف ہو اسی کو مثناۃ بالتکریر کہا جاتا ہے اگر یہ دونو نسبتین مختلفۃ الجنس ہو کر ایک دوسرے کی طرف مضاف ہوں جیسے نصف الربع تو اسے مؤلفہ تو کہتے لیکن مثناہ بالتکریر نہیں کہلاتی

ثانی ۔ نسبۃ مثناہ بالتکریر کے تحقق کے لئے طرفین اور ایک واسطہ کا ہونا ضروری ہے اور یہ واسطہ بھی مخرج النسبۃ ہوگا ۔ والمثناۃ تقتضی الواسطۃ بین الطرفین من جنس المخرج اور یہ بھی ضروری ہے کہ طرف اسفل کی نسبۃ الی الواسطہ وہی ہو جو واسطہ کی نسبۃ الی الطرف الاعلیٰ ہے وبالعکس یعنی طرف اعلیٰ کی نسبۃ الی الواسطہ وہی ہو جو واسطہ کی نسبۃ الی الطرف الاسفل ہے جیسے اربعہ ثمانیہ ستۃ عشر میں یہ نسبۃ متحقق ہو سکتی ہے اربعہ اور ستۃ عشر کو طرفین سمجھئے اور ثمانیہ کو واسطہ تو نسبۃ الاربعہ الی الثمانیہ وہی ہے جو ثمانیہ کو الی ستۃ عشر ہے وبالعکس یعنی جیسے اربعہ نصف ثمانیہ ہے ۔ اسی طرح ثمانیہ نصف ستۃ عشر ہے پھر ستۃ عشر جیسے ضعف ثمانیہ ہے ۔ اسی طرح ثمانیہ ضعف اربعہ ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ امور ثلثہ یعنی طرفین اور واسطہ متوالیۃ موجود ہوں یعنی ان کے بیچوں بیچ فصل نہ ہو بلکہ تناسب مذکور کے ساتھ لگاتار اور متصلاً بالتوالی موجود ہوں ۔

ثالث ۔ یہ نسبۃ مثناۃ بالتکریر سلسلہ اعداد میں قائم نہیں ہو سکتی کیونکہ اعداد میں امور ثلثہ متوالیہ بالتناسب المذکور موجود نہیں ہیں کیونکہ عدد دو قسم ہے ایک فرد اور دوسرا زوج ان کا مبدا علی الترتیب واحد اور اثنین ہے ۔ واحد اور اثنین کے درمیان کوئی عدد ثالث نہیں ہے ۔ جو واسطہ مذکور کا کام دیوے لہذا یہ نسبۃ ان کے مابین قائم نہیں ہو سکتی جب مبدائین کے اندر یہ نسبۃ قائم نہ ہو سکی تو باقی اعداد جو ان مبادی سے حاصل ہوتے ہیں ان کے اندر بھی قائم نہیں ہو سکتی

رابع ۔ نسبۃ ایک اور تقسیم کے ساتھ دو قسم ہے ایک عددیہ دوسری صمیہ نسبۃ عددیہ ان دو چیزوں میں قائم ہو سکتی ہے جن میں عاد موجود ہو عاد کا معنی ہے المغنی المشترک یعنی ایک شئی واحد مشترک ہو بین المنسوب والمنسوب الیہ جب اس امر مشترک کو دونو سے بار بار گرائیں تو وہ فنا اور ختم ہو جائیں یہ نسبۃ عددیہ کہلاتی ہے اور اس کا تحقق اوّلاً و بالذات اعداد میں ہوتا ہے کیونکہ ہر دو عدد جن میں بھی یہ نسبۃ قائم کریں گے ان کے لئے واحد کا عدد عاد مشترک ہے جس کے بار بار گرانے سے وہ اعداد فنا ہو سکتے ہیں ۔ مقادیر اور اجسام میں اس نسبۃ کا قائم ہونا بواسطہ عروض عدد کے ہوگا ۔ دوسری صمیہ اس کو کہتے ہیں کہ ان شئین کے لئے عاد واحد مغنی نہ مل سکے یعنی کوئی ایسا امر واحد مشترک نہیں ۔ جس کے بار بار گرانے سے وہ فنا ہو سکے اور یہ نسبۃ صمیہ مقادیر متصلہ کے ساتھ مختص ہے جن کے

اندر حقیقۃً اتصال ہے۔ کیونکہ ان کے لئے کوئی عاد واحد مشترک نہیں ملتا۔ چونکہ متصلات کی تقسیم لا الیٰ نہایۃ چلی جاتی ہے۔ اور کسی حد تک رُکتی نہیں ہے لہٰذا متصلات کے اندر نسبۃ صمیہ ہوگی اور عددیہ مختص بالمنفصلات ہے اور نسبۃ صمیہ کا تحقق دلیل اتصال ہوگی اور نسبۃ عددیہ کا تحقق دلیل انفصال یعنی اگر اجسام کو متصل تسلیم کیا جائے تو پھر ان کے اندر نسبۃ صمیّہ قائم ہوگی۔ کیونکہ اس صورۃ میں یہ قابلِ قسمۃ الی غیر النہایۃ ہوجاتا ہے۔ ان کے لئے عاد واحد نہیں نکل سکتا۔ بخلاف اس کے کہ اگر تالیف اجسام جواہر فردہ سے ہو تو پھر ان کے اندر نسبۃ صمیہ نہیں بلکہ عددیہ قائم ہوگی کیونکہ اسوقت ان کی تقسیم جز لاتجزی تک پہنچ کر رک جاتی ہے اور یہ جز ان کے لئے عاد واحد مفنی ہوسکتی ہے۔

خامس۔ نسبۃ ایک مربع کی دوسرے مربع کیطرف نسبۃ بین الجذرین کا مثناۃ بالتکریر ہوتا ہے یعنی جو نسبۃ بین الجذرین ہے اسی کو اپنے نفس کیطرف مضاف کرکے مثناۃ بالتکریر کریں تو یہی نسبۃ ان جذرین کے مربعین میں ہوگی۔ حاصل یہ کہ نسبۃ بین الجذرین کا مثناۃ بالتکریر بالکل مساوی ہوگا اس نسبۃ کا جو بین المربعین ہے۔ مثلاً عدد اربعہ اور ثمانیہ کو جذرین تصور کیجئے تو اربعہ کا مربع ستۃ عشر ہے اور ثمانیہ کا مربع اربع وستون تو ان مربعین کے درمیان نسبۃ بین الجذرین کا مثناۃ بالتکریر ہے کیونکہ اربعہ وثمانیہ میں نصف وضعف کی نسبۃ تھی۔ ستۃ عشر اور اربع وستون میں نصف النصف وضعف الضعف کی قائم ہے بہرحال مربعین کے مابین جو نسبۃ قائم ہوتی ہے یہ جذرین کی نسبۃ کا مثناۃ ہوتا ہے یعنی جذرین کی نسبۃ کو مثناۃ بالتکریر کرنے کے ساتھ وہی نسبۃ متحقق ہوگی جو بین المربعین ہے اب دیکھئے کتاب کو والثانیۃ ان مربع قطر المربع الخ یہ قطر مربع وہی مثلث متساوی الساقین قائم الزاویہ کا وتر ہے تو مربع وتر کہیے یا قطر المربع کا مربع کہئے۔ حاصل ایک ہے۔ اسی کے متعلق شکل عروس سے ثابت ہوچکا ہے کہ ایک ضلع کے مربع کا ضعف ہے شکل عروس سے یہ ثابت ہوچکا ہے۔ کہ مثلث قائم الزاویہ متساوی الساقین کے وتر کا مربع ضلعین کے مربعین کے برابر ہوتا ہے۔ تو جب ضلعین متساویین ہیں تو لامحالہ مربع وتر ایک ضلع کے مربع کا ضعف ہوگا ہاں اگر ساقین متساویین نہ ہوں تو پھر مربع وتر ضلعین کے مربعین کے برابر تو ضرور ہوگا۔ البتہ اس صورت میں ایک ضلع کے مربع کے ساتھ نسبۃ ضعفیۃ قائم نہیں ہوسکتی تو متساوی الساقین ہونے کیصورت میں جب مربع وتر کا مربع ضلع کا ضعف ہوا تو حسب ضابطہ خامسہ وتر اپنے مربع کا جذر ہے۔ اور اسی طرح ضلع اپنے مربع کا جذر ہے چونکہ مربعین کے درمیان جو نسبۃ ہوتی ہے وہ بین الجذرین کی نسبۃ کا مثناۃ ہوتا ہے۔ کما مر اب چونکہ مربعین کے درمیان نسبۃ

ضعفیۃ ہے یعنی مربع وتر ضلع کے مربع کا ضعف ہے تو لامحالہ قطر مربع یعنی وتر مثلث کو ضلع کیطرف
ایسی نسبۃ ہو گی جس کا مثناۃ بالتکریر ضعف تک پہنچے گا کیونکہ جذرین کی نسبۃ کا مثناۃ بالتکریر مربعین
کی نسبۃ کا مساوی ہوتا ہے۔ تو جیسے مربع وتر دگنا ہے اور وتر اس کا جذر ہے اور مربع ضلع بدرجہ
نصف ہے اور ضلع اس کا جذر ہے تو ضروری ہے کہ ان جذرین کی نسبۃ کا مثناۃ بالتکریر مساوی ہوگا
اس نسبۃ کا جو بین المربعین ہے اور چونکہ نسبۃ بین المربعین ضعفیۃ کی ہے لہذا قطر مربع کو ضلع کیطرف
ایک ایسی نسبۃ ہو گی جس کا مثناۃ بالتکریر ضعفیۃ تک ضرور پہنچے گا پھر چونکہ نسبۃ مثناۃ بالتکریر ان
اشکال میں قائم ہوتی ہے اور یہ نسبۃ بین الاعداد قائم نہیں ہو سکتی کما مر کیونکہ مبادی اعداد واحد اور
اثنین ہیں جب ان کے مابین کوئی عدد ثالث نہیں ہے تو ان کے اندر نسبۃ مثناۃ بالتکریر قائم
نہیں ہو سکے گی۔ کیونکہ تحققہا موقوف علی امور ثلثۃ متوالیۃ علی التناسب المشروط تو جب مبادی اعداد کے
اندر نسبۃ مثناۃ قائم نہ ہو سکی تو باقی سلسلہ اعداد میں بھی قائم نہ ہو گی لہذا اس نسبۃ کا تحقق اس امر
کی دلیل ہے کہ ان اشکال میں اور اسی طرح نسبۃ قطر کی بطرف ضلع کے یہ نسبۃ صمیہ ہے عددیہ نہیں
ہے۔ اور نسبۃ صمیہ مختص بالمقادیر المتصلہ ہے جس کے لئے عاد واحد مغنی نہیں نکل سکتا جب قطر اور ضلع
میں نسبۃ صمیہ قائم ہو کر دلیل اتصال ہوئی تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ تمام مقادیر اور اجسام میں
اتصال ہے۔ کیونکہ قول بالفصل نہیں ہے۔ کہ بعض مقادیر میں اتصال ہو اور بعض میں انفصال اور
اتصال مساوق ہے اس امر کا کہ تقسیم لاالی نہایۃ جاتے گی جب تقسیم لاالی نہایۃ ہوئی تو معلوم ہوا کہ
تالیف مقادیر جواہر فردہ یعنی اجزا لاتتجزی سے نہیں ہے ورنہ تو ان کے اندر نسبۃ عددیہ قائم ہوتی
جو کہ دلیل انفصال ہے اور لاالی نہایۃ جاتی تو اب یہ ثابت ہوا کہ انکی تالیف صورۃ اور ہیولی سے ہے اور یہی
ہماری مراد ہے۔

الرابعۃ ان احد ضلعی القائمۃ الخ شکل عروس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مثلث قائم
الزاویہ کا وتر ایک ضلع کی مقدار سے اطول ہوتا ہے اور شکل حماری سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وتر کی لمبائی مجموعہ ضلعین کی
لمبائی سے کم ہوتی ہے قال اقلیدس کل ضلعے مثلث فہما معا اطول من الثالث وہذا الشکل یلقب بالحماری وہو الشکل
العشرون من اقلیدس تو اب اس حجۃ رابعہ کا حاصل یہ ہے کہ جب مثلث قائم الزاویا کا ایک ضلع تین اجزا پر مشتمل ہو
اور دوسرا ضلع دو اجزا پر تو مجموعہ ضلعین چار اجزا پر مشتمل ہوں گے کیونکہ ایک جز مشترک بین الضلعین ہو جاتی ہے
کما فی ہذا الشکل ! \ تو وتر قائمہ بشکل عروس تین اجزا سے زائد ہو گا۔ اور بشکل حماری چار اجزا سے کم ہوگا تو ایک
جز ٹوٹ جائے گی تو جس جز کو آپ لاتتجزی کہتے تھے وہ متجزی ہو کر منقسم ہو گئی

(توضیح سبع عرض الشعیر من شرح الچغمینی)

(المقدمات التمہیدیہ)

الاولیٰ - محیط کل دائرۃ ثلثۃ امثال القطر وسُبع یعنی ہر دائرہ کا محیط اپنے قطر کے تین برابر اور ایک ساتویں کے مساوی ہوتا ہے - اگر آپ کو محیط دائرہ کی مقدار معلوم ہے اور قطر مجہول تو محیط کو تین اور ساتویں یعنی ۳ ۱/۷ پر تقسیم کریں تو جو حاصل قسمت ہے وہی مقدار قطر ہوگی اگر آپ کو قطر دائرہ معلوم ہے اور محیط مجہول ہے تو قطر کو ۳ ۱/۷ کے ساتھ ضرب کریں۔ تو مقدار محیط نکل آئے گی -
(قاعدہ) اگر عدد صحیح کو عدد کسری کے ساتھ ضرب کرنی ہے تو دیکھ لیں کہ اگر کسر کے ساتھ عدد صحیح بھی موجود ہے جیسے ۳ ۱/۷ میں تین کا صحیح عدد مع الکسر ہے تو اس وقت اس عدد مع الکسر کو مجنس کرنا ہوگا۔ یعنی عدد صحیح کو مخرج کسر میں ضرب کریں اور صورۃ کسر کو جمع کریں تو تجنیس ہو جائے گی، جیسے عدد مذکور میں تین کو سات کے ساتھ ضرب کریں اکیس ہو جائے گا صورۃ کسر ایک ہے اس کے جمع کرنے سے بائیس ہو جائے گا گویا عدد مذکور کا مجنس ۲۲/۷ ہوگا۔ اب جس عدد صحیح کو ضرب کرنا ہے اس مجنس کے ساتھ یعنی بائیس کے ساتھ ضرب کر کے مخرج کسر یعنی سات پر تقسیم کریں وفی خلاصۃ الحساب ان کان الکسر فی احد الطرفین فقط مع صحیح فاضرب المجنس فی الصحیح ثم اقسم الحاصل علی المخرج اگر عدد صحیح کو صحیح مع الکسر پر تقسیم کرنا ہو تو عدد صحیح مع الکسر کو پہلے مجنس کریں پھر عدد صحیح جس کو تقسیم کرنا ہے اس کو مخرج کے ساتھ ضرب کریں اور مجنس پر تقسیم کریں ان تضرب المقسوم والمقسوم علیہ فی المخرج ثم تقسم حاصل المقسوم علی حاصل المقسوم علیہ مثلاً اگر قطر دائرہ چودہ ہو تو اس کو ۳ ۱/۷ کے مجنس ۲۲/۷ میں بائیس کے ساتھ ضرب کریں۔ ۳۰۸ ہو جائے گا۔ پھر اس کو مخرج کسر یعنی سات پر تقسیم کریں تو حاصل قسمت ۴۴ ہوگا یہ مقدار محیط ہے۔ اگر محیط دائرہ ۴۴ ہو تو اس کو ۲۲/۷ پر یوں تقسیم کریں کہ مخرج کسر یعنی سات کے ساتھ ضرب کریں اور بائیس پر تقسیم کریں پھر وہی چودہ نکل آئے گا۔ جو کہ مقدار قطر ہے۔

الثانیۃ - نسبۃ الکرۃ الی الکرۃ کنسبۃ القطر الی القطر مثلثۃً بالتکریر فاذا کان قطر کرۃ ثلث قطر کرۃ اخریٰ فالکرۃ الصغریٰ ثلث ثلث ثلث الکبریٰ

الثالثہ :۔ قطر الارض ۲۵۴۵ فرسخًا فانهم وجدوا الدرجة الواحدة من الارض اثنتين وعشرين فرسخًا وتسعی فرسخ یعنی ۲/۹ ۲۲ فضربوہ فی ثلثمائة وستين کیونکہ ان کے نزدیک محیط دائرہ تین سو ساٹھ درجہ پر مشتمل ہوتا ہے تو حاصل ضرب آٹھ ہزار ۔۔۔ ہوگا۔ تو محیط ارض آٹھ ہزار فرسخ ہوا پھر اس محیط کو حسب ضابطہ ۱/۷ ۳ پر تقسیم کر کے مقدار قطر معلوم کی جو کہ ۲۵۴۵ ثابت ہوئی۔ الرابعة :۔ نسبة الخارج من القسمة الی المقسوم یکون ابدا کنسبة الواحد الی المقسوم علیه لان القسمة عبارة تحصیل عدد نسبته الی الواحد کنسبة المقسوم الی المقسوم علیه جیسے آپ بیس کو چار پر تقسیم کریں تو حاصل قسمت پانچ کو واحد کی طرف جو نسبت ہے بیس کو چار کی طرف وہی ہے یعنی پانچ گنا ہونے کی اور علی العکس بھی ایک ہی طرح کی نسبت لگتی ہے تو چار کو بیس کی طرف وہی نسبت ہے جو ایک کو پانچ کی طرف ہے

الخامسة :۔ نسبة الکسور کنسبة الاصول ونسبة الانصاف کنسبة الاضعاف وعلی العکس مثلا نسبة الاربعة الی العشرین الخمسیة کذا بین الاثنین والعشرة وعلی العکس

فاحفظ المقدمات وانطبقها علی عبارة الکتاب متوکلا علی من الیه المرجع والمآب چونکہ ارتفاع اعظم الجبال فرسخان وثلث فرسخ ہے گویا اس کو ۵ - امثال نصف تصور کیجیے یعنی پانچ انصاف شمار کیجیے۔ کیونکہ اربعہ انصاف فرسخین سے نکلیں گے اور ثلث کو بھی تقریبًا ایک نصف شمار کرلیں تو تقریبًا پانچ انصاف ہو جائیں گے۔ اور نسبت ایک نصف فرسخ کی بطرف قطر ارض ویسے ہے جیسے نسبت خمس سُبع عرض شعیرہ کی یعنی ۱/۳۵ عرض شعیرہ کی بسوئے ذراع کے ہے تو پانچ امثال نصف فرسخ کو بسوئے قطر ارض کے ۱/۷ عرض شعیرہ کی بطرف ذراع کے ہوگی بحسب المقدمة الخامسة

بیانہ عدد ضعف فراسخ قطر کو عدد شعیرات ذراع پر تقسیم کریں

حسب مقدمہ رابعہ ۳۵ کو ۵۰۹۰ کی طرف نسبت ایسے ہوگی جیسے ایک شعیرہ کو بطرف ۱۴۴ کے ہے جو کہ عدد شعیرات ذراع ہے۔ اور مقدمہ خامسہ کے لحاظ سے حاصل قسمت کے پینتیسویں کو یعنی ۱/۳۵ کو ۵۰۹۰ کی طرف یعنی عدد ضعف فراسخ قطر کی طرف نسبت

```
      ۳۵
۱۴۴ ) ۵۰۹۰
      ۴۳۲
      ----
       ۷۷۰
       ۷۲۰
      ----
        ۵۰
```

ایسے ہوگی جیسے ایک شعیرہ کے پینتیسویں کو بطرف ۴۴ ا کے وھو المراد بقولہ بل یکون نسبة خمسی سُبع خمسة وثلثین وھو الواحد الخ اور حسب قاعدہ خامسہ جو نسبت ایک فرسخ) کو بطرف ۵۰۹۰ کے ہے وہی نسبت نصف فرسخ کو بطرف ۲۵۴۵ (جو کہ قطر ارض ہے) اور ضعف قطر یعنی ۵۰۹۰ کا نصف ہے) کے ہوگی۔ وھو المراد بقولہ اعنی نسبة نصف فراسخ الی القطر کنسبة الخ جب نسبت نصف فرسخ کو بطرف ۲۵۴۵ یعنی قطر ارض کے ایسے ہے جیسے ۱/۳۵ عرض شعیرہ کو بطرف زراع ہے یہی مراد ہے کنسبة خمس سبع عرض شعیرة الی ذراع سے تو پانچ امثال نصف فرسخ یعنی ارتفاع اعظم الجبال کو بطرف ۲۵۴۵ کے نسبت ایسے ہوگی جیسے سبع عرض شعیرہ یعنی ۱/۷ عرض شعیرہ کو بطرف ذراع کے ہے فثبت قولہ فنسبة ارتفاع اعظم الجبال الخ اور یہی نسبت سبع عرض شعیرہ کی بطرف شعیرات ذراع کے ہے یعنی ۱/۷ کو بطرف ۱۴۴ کے ھی نسبة الواحد الی الف وثمانیہ خلاصہ یہ کہ ارتفاع اعظم الجبال کو بطرف قطر ارض کے نسبت ۱/۱۰۰۸ کی ہوئی تو اب اگر ارتفاع اعظم الجبال کو قطر فرض کر کے کرہ بنایئے تو اس کو نسبت بسوئے کرہ ارض کے مثلث بالتکریر کی ہوگی، علی حسب المقدمة الثانیہ وہ یہ کہ ۱۰۰۸ کو اپنے نفس میں ضرب دیجئے پھر حاصل ضرب کو ۱۰۰۸ سے ضرب دیجئے۔ تاکہ مطلوب بطریق مثلث بالتکریر ثابت ہو۔ وھو المراد بقولہ وھی نسبة الواحد الی الف الف الف واربعة عشرین۔ الخ

اکائی -	دہائی	سینکڑہ
احاد	عشرات	مئات
ہزار	دہ ہزار	لکھ
احاد الف	عشرات الف	مئات الف
دہ لکھ	کروڑ	دہ کروڑ
احاد الف الف	عشرات الف الف	مئات الف الف

ارب
احاد الف الف الف

```
      ۱۰۰۸
      ۱۰۰۸
  --------
      ۸۰۶۴
     ....
   ۱۰۰۸
  --------
   ۱۰۱۶۰۶۴
      ۱۰۰۸
  --------
   ۸۱۲۸۵۱۲
   .......
  .......
 ۱۰۱۶۰۶۴
  --------
۱۰۲۴۱۹۲۵۱۲
```

ایک ارب دو کروڑ اکتالیس لاکھ
بیانوے ہزار پانچسو بارہ

(مقولاتِ عشر)

فلاسفہ کہتے ہیں کہ عرض تسعہ اجناس کی طرف منقسم ہے جن کو مقولات تسعہ عرضیہ سے موسوم کرتے ہیں اور ایک جنس جوہر ہے مجموعی طور پر مقولات عشر کہلاتے ہیں اور یہی اجناس عالیہ للممکنات کہلاتے ہیں ایک ان میں اینؔ ہے یہ حصول شئی فی المکان کو کہتے ہیں اور دوسرا متیٰ۔ یہ حصول شئی فی الزمان کو کہتے ہیں دونوں کی مثال جلوس زید فی المسجد یوم الجمعۃ ثالث وضع یہ وہ ہیئت ہے جو کہ شئی کو من نسبۃ بعض اجزائہ الی بعض حاصل ہو۔ جیسے ہیئت رکوع وسجود۔ رابع اضافۃ۔ یہ وہ نسبت ہے جو ایک شئی کو بالقیاس الی غیرہ حاصل ہو خواہ وہ نسبت مکررہ ہو جیسے اخوۃ جو جانبین کے ساتھ تعلق رکھتی ہے خواہ غیر مکررہ جیسے اُبوۃ اور بُنوۃ۔ خامس ملک ایک شئی کا کل یا بعض کا محاط ہونا ایسی چیز کے ساتھ جو اس شئی کے منتقل ہونے کے ساتھ منتقل ہوتی رہے۔ جیسے قمیص وعمامہ وغیرہ کے ساتھ محاط ہونا اسے ملک کہا جاتا ہے۔ سادس الفعل بالفتح۔ وھو التاثیر فی الغیر کالقطع۔ سابع انفعال وھو قبول الاثر عن الغیر کالانقطاع وھذہ المقولات السبع تسمّی الاعراض النسبیۃ وقد انکرھا المتکلمون وجعلوھا وھیئۃ انتزاعیۃ سوی الاین۔ ثامن۔ کم جسے مقدار بھی کہتے ہیں یہ وہ ہوتا ہے جو قسمۃ اور مساواۃ ولامساواۃ کو بالذات قبول کرتا ہے اور وہ دو قسم ہے۔ ایک کم منفصل دوسرا متصل اگر حدود مشترکہ اس میں نہ نکل سکیں تو وہ کم منفصل ہے۔ جیسے عدد اگر اس میں حدود مشترکہ پائی جاسکیں تو وہ کم متصل ہے۔ حدود مشترکہ وہ ہوتی ہیں جس کے ملانے یا نہ ملانے سے اس شئی میں زیادتی اور کمی نہ ہو اور کم متصل مختلف اقسام پر ہے اگر اشارہ حسیہ کو قبول نہ کرے تو وہ زمان ہے اگر قبول کرے تو وہ خط اور سطح وجسم تعلیمی ہے فالخط طول بلا عرض ولا عمق والسطح طول وعرض فقط بلا عمق والجسم التعلیمی طول وعرض وعمق ولیس ھو بالجسم الطبعی المبحوث عنہ فی الحکمۃ الطبعیۃ المرکب من الھیولی والصورۃ او الجواھر الفردۃ بل ھو مقدار وعرض قائم بہ یبحث

عنه فی العلم التعلیمی وهو الهندسه. تاسع الکیف. وهو ما لا یقبل القسمة لذاته ولا یتوقف تصوره علی الغیر وهو علی اربعة اقسام الاول المحسوس اما باللمس کالحرارة والبرودة او بالبصر کالضوء واللون او بالسمع کالصوت والحروف او بالطعم کالحلاوة والمرارة او بالشم کالروائح والکیف الثانی الاستعداد وهو القوة والضعف ای عسر القبول من الغیر وسهولته کالصلابة واللین والکیف الثالث النفسانی المخصوص بذوات الانفس کالحیوٰة والعلم والشجاعة والجبن والکیفیة النفسانیة ان کانت راسخة یعسر زوالها او یتعذر سُمیت ملکةً والا فحالاً والغالب ان الکیفیة تبتدئ حالاً ثم تعود ملکةً والرابع ما یعرض الکمیات بناءً علی جواز قیام العرض بالعرض کالزوجیة والفردیة للعدد والمثلثیة والمربعیة للسطح والکرویة للجسم التعلیمی والعاشر الجوهر. هو الموجود لا فی الموضوع یعنی اپنی موجودیت میں محتاج الی المحل والموضوع نہ ہو بخلاف عرض کے کہ الموجود فی الموضوع کو عرض کہا جاتا ہے موضوع ایسے محل کو کہا جاتا ہے جو ماحل فیہ کے لئے مقوِّم ہو تفصیل یہ ہے کہ ایک چیز جو دوسرے میں حلول کرتی ہے تو حلول کرنے والی کو حال کہتے ہیں، اور جس میں حلول ہوا ہے اس کو محل کہتے ہیں جو سواد ثوب میں حلول کرتی ہے تو سواد حال ہے اور ثوب محل اگر محل اپنے حال کے لئے مقوِّم ہو تو ایسے محل کو موضوع کہتے ہیں اور حال کو عرض جیسے سواد و بیاض جب تک کسی جسم کے ساتھ اس کا تعلق حلولی نہ ہو تو نہ یہ متقوم ہو سکتی ہیں نہ متحقق تو جسم موضوع اور اور سواد وغیرہ عرض قرار پائیں گے۔ اگر محل اپنے حال کے لئے مقوِّم نہیں ہے بلکہ حال سے قوام حاصل کرتا ہے۔ اور حال اس محل کے لئے مقوِّم قرار پاتا ہے تو ایسا محل مادہ کہلاتا ہے اور حال کو صورۃ کہتے ہیں۔ فالموضوع والمادة متباینان تباینًا جزئیًا مندرجان تحت المحل اندراج الاخصین تحت الاعم وکذا العرض والصورة متباینان مندرجان تحت الحال - نبراس ص ۱۳۵

مردی	دراز	دیدم	نیکو	بشہر	امروز
جوہر	کم	انفعال	کیف	این	متی

باخواستہ	نشستہ	از کرد	خویش	فیروز
اضافۃ	وضع	فعل		ملک
بدورت	بسی	عاشق	دل	شکستہ
متی	کم	اضافۃ	جوہر	انفعال
سیاہ	کردہ	جامہ	بکنجے	نشستہ
کیف	فعل	ملک	این	وضع
کم	قد	تکثر	قلب صبک	انفعا
کم		انفعال	جوہر اضافۃ	متی
اوڈھے	بزاویۃ	و	سود	ثوب
وضع	این		فعل وکیف	ملک

جوہر خمسہ اقسام پر ہے۔ اگر جوہر محل ہو یعنی مقام حلول تو یہ ہیولی[1] ہے۔ اس کے اندر یہ شرط کرتے ہیں کہ محل لجوہر آخر ہو یعنی اس محل کے اندر حلول کنندہ بھی جوہر ہو تو اس محل کو ہیولی کہیں گے یہ قید اس لئے کی تاکہ جسم نکل جائے ورنہ تو جسم طبعی بھی جوہر ہو کر محل اعراض بنتا ہے اور اگر جوہر حال ہو یعنی حلول فی المحل کرنے والا ہو تو ایسے حال کو صورۃ[2] کہا جاتا ہے خواہ صورۃ جسمیہ ہو یا نوعیہ اگر جوہر مرکب من الحال والمحل ہو تو یہ جسم[3] طبعی کیونکہ جسم طبعی مرکب من الصورۃ والھیولی ہے اور یہ دونو حال محل ہیں۔ اگر یوں نہ ہو تو پھر دیکھئے کہ اگر اس کا تعلق بالاجسام تعلق تدبیری تو یہ نفس[4] ہے خواہ نفس انسانیہ ہو یا فلکیہ اگر اس کا تعلق بالاجسام تعلق تاثیری ہو تو یہ عقل[5] ہے جیسے عقول عشر کیونکہ حکما کے نزدیک ان کا تعلق بالاجسام تعلق تاثیری ہے اس تقسیم جوہر کے یہ پانچ اقسام ہوئے ہیولی۔ صورۃ۔ جسم طبعی۔ نفس۔ عقل۔

تمت الحاشیۃ المسماۃ بالتحفۃ النعمانیہ بفضل اللہ تعالیٰ وعونہ والحمد للہ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین

کتابت د اقبال رحیمی خوشنویس دفتر کتابت شاہین مارکیٹ ملتان
۱۲-۹-۱۴۰۶ھ

الهدية النعمانية

في حل

التفسير البيضاوية

الفها وحررها ابو عبيد **منظور احمد نعمانی**

المدرس بالمدرسة العربية الانورية حبيب آباد طاهر والی بہاولپور

پاکستان

مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ - ملتان فون ۵۴۷۳۰۹

مُصنّفہ

مولانا مولوی عبدالرّب صاحب میرٹھی

الھدایۃ مع نصب الرایۃ
ترتیب و تحشیہ نصب الرایہ
مولانا مفتی منظور احمد تونسوی مدظلہ
مدرس جامعہ قاسم العلوم ملتان
درس نظامی میں "ھدایہ" کو جو مقام و اہمیت حاصل ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں ہے، صاحب ہدایہ شیخ الاسلام برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی رحمۃ اللہ علیہ مسائل شرعیہ کو فقہ حنفی کی روشنی میں دلائل نقلیہ و عقلیہ کیساتھ جس اسلوب کے ساتھ بیان فرماتے ہیں ان کے جو نادر اور اچھوتے نمونے پیش کرتے ہیں وہ اپنی مثال آپ ہیں۔ صاحب ہدایہ نے مسائل کو مبرہن کرنے کے لیے جو احادیث شریفہ ذکر کی ہیں ان کی تخریج مختلف ادوار میں جلیل القدر علماء نے کی ہے ان میں علامہ جمال الدین ابو محمد عبداللہ بن یوسف زیلعی رحمۃ اللہ علیہ کی "نصب الرایہ لاحادیث الھدایہ" کو ایک خاص مقام حاصل ہے۔
ملتان میں مکتبہ شرکت علمیہ جو درسی کتب کو حسن ترتیب اور جدید اسلوب کے ساتھ طبع کرنے کا خاص ذوق رکھتا ہے نے اس سال ھدایہ کو نصب الرایہ کی جدید ترتیب و حاشیہ کیساتھ شائع کیا ہے علاوہ ازیں تصحیح اغلاط کا خصوصی اہتمام کیا گیا ہے۔ یہ خدمت جامعہ قاسم العلوم ملتان کے مفتی منظور احمد تونسوی مدظلہ نے انجام دی ہے۔
"ھدایہ" کے اس نسخہ میں یہ التزام کیا گیا ہے کہ ہر صفحہ کے حواشی اور متعلقہ احادیث کی تخریج اسی صفحہ پر ہے۔ اس سے ہدایہ کے مطالعہ میں انتہائی سہولت ہو گئی ہے۔
فی الحال مکتبہ شرکت علمیہ نے اس ترتیب کے ساتھ "ہدایہ" جلد اول یعنی کتاب الطہارت سے کتاب الحج تک شائع کیا ہے۔ امید ہے باقی جلدیں بھی جلد منظر عام پر آجائیں گی۔ ان شاء اللہ العزیز۔ از حجر محمد ازہر
کاغذ کتابت طباعت عمدہ
۴۹۰ صفحات مجلد
ناشر مکتبہ شرکت علمیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مصباح العوامل

یعنی

مترجم اردو شرح مائۃ عامل

مع شرح و ترکیب بزبان اردو کامل

مع اضافہ مقدمہ و حل مطالب وغیرہ

ناشر

مکتبہ شرکت علمیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان